48p
200
K48

Lic. Dr. Kurt Kesseler

Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie

Julius Klinkhardt, Verlagsbuchhandlung in Leipzig

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/problemderreligi00kess

LIBRARY
UNIVERSITY OF ILLINOIS

Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie

Von

Lic. Dr. Kurt Kesseler

Zweite Auflage

1920
Julius Klinkhardt, Verlagsbuchhandlung in Leipzig

Alle Rechte sind vorbehalten.

Buchdruck von Julius Klinkhardt in Leipzig.

200
K48p2

Vorrede zur zweiten Auflage.

Durch die Ereignisse der letzten Jahre sind die Menschen vielleicht nicht frömmer, aber doch nachdenklicher, nicht religiöser, aber doch religionsphilosophischer geworden. So ist das lebendige Interesse an religionsphilosophischen Schriften zu erklären, das der ersten Auflage dieses Buches zu einem recht raschen Absatz verholfen hat. Die vorliegende Neuauflage ist von mir wesentlich erweitert worden. Angesichts des Vordringens und Vordrängens monister und sozialistischer Religionsfeindschaft schien mir eine Auseinandersetzung mit Monismus und Sozialismus notwendig. Dazu kam die Notwendigkeit einer kritischen Erörterung der theosophischen Gedanken Rudolf Steiners, die immer größere Kreise interessieren. Auch sonst ist zur Berücksichtigung neuerschienener Schriften und berechtigter Wünsche der Kritik der frühere Text umgearbeitet, erweitert und die Kritik eingehender gestaltet worden, um dadurch weitere Kreise zu selbständiger Stellungnahme anzuregen.

Zu dieser mehr populärwissenschaftlichen Aufgabe der vorliegenden Schrift gesellt sich ein ausgesprochen wissenschaftliches Interesse. In den Kreisen der Theologen wird immer klarer die Notwendigkeit erkannt, daß die Theologie mit der Philosophie in Fühlung bleiben muß, um ihren Wissenschaftscharakter zu erhärten und zu bewahren. Diese Erkenntnis macht dem Theologen die Auseinandersetzung mit den philosophischen Strömungen der Gegenwart zur wissenschaftlichen Pflicht. Apologetik ist ohne gründliche Kenntnis der Gegenwartsphilosophie und ohne sorgfältige Auseinandersetzung mit ihr unmöglich. Nur durch sie ist beides zu leisten, was auch die vorliegende Arbeit erstrebt, eine wissenschaftliche Vertretung der Religion durch Einordnung in das gesamte Geistesleben und eine Verteidigung ihrer Selbständigkeit gegenüber den Versuchen, sie ganz abzulehnen oder doch zu verblassen.

Meine Arbeit gipfelt in der Forderung und Skizze einer idealistischen Religionsphilosophie, sie biegt also entschlossen und bewußt zur spekulativen Theologie des vorigen Jahrhunderts zurück, in dem Bewußtsein, daß dem Fortschritt nicht nur das Neue, sondern auch das erprobte Alte dient. Allerdings soll die Aufnahme der Gedanken von Eucken, Troeltsch und Wobbermin vor einer bloßen Übernahme des Alten bewahren, und Kulturgeschichte, Psychologie und Religionsgeschichte als Grundlage religionspsychologischer Kritik und wiederum diese zur Vermeidung rationalistischer Verwässerung der Religion dürften das Neue sein, durch das die berechtigten Motive der alten Spekulation ergänzt und auf den Boden des realen Lebens, der modernen Wirklichkeitserkenntnis versetzt werden.

Charlottenburg, im Februar 1920.

Lic. Dr. Kurt Kesseler.

P 57205

Inhalt.

Seite

Der Monismus 5

Der Sozialismus 16

Der Realismus 22

Die Theosophie 32

Der Fiktionismus 43

Der Neukantianismus 50

Der Psychologismus 62

Der Idealismus 73

Grundprobleme der Religionsphilosophie 85

Der Monismus.

„Ohne Zweifel ist der Monismus[1]) eine Bewegung, die alles, was an den religiösen Bedürfnissen des Menschen ihrer Ansicht nach berechtigt ist, zu befriedigen wünscht. Sie will sich tatsächlich bei ihren Anhängern an Stelle dessen setzen, was bis jetzt die Religion für sie gewesen ist." Dies treffende Urteil von Emil Fuchs macht nicht bloß die Berechtigung, sondern geradezu die Notwendigkeit klar, in einem Buche, welches das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie beleuchten will, auf die monistische Bewegung näher einzugehen. Dabei darf aber nicht bloß an den materialistischen Monismus Häckels und Ostwalds gedacht werden, wenn sie auch gewiß im Vordergrund der Bewegung und des Interesses stehen, sondern auch von dem idealistischen Monismus muß wenigstens kurz die Rede sein, der in unsern Tagen ein viel freundschaftlicheres Verhältnis zur Religion und zum Christentum erstrebt als jene.

„Wir sind mit Goethe der festen Überzeugung, daß die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann." Das ist die Grundlage der Häckelschen Weltanschauung, die sich ihm weiter zu der Behauptung gestaltet, daß Geist und Materie eins sind. Daraus folgt dann weiter, daß alles Leben aus naturhaften Anfängen geworden ist, daß daher auch „die sämtlichen Lebenstätigkeiten des Menschen denselben Gesetzen der Physik und Chemie unterliegen, wie diejenigen aller andern Tiere", daß es also eine Autonomie des Lebens und des Geistes nicht gibt. Eine besondere Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit herrscht daher nicht in der Welt, alles regelt sich nach mechanischen Gesetzen. „Der Mechanismus allein gibt uns eine wirkliche Erklärung der Naturerscheinungen, zu denen ja bekanntlich auch die physiologischen und psychischen gehören, indem er dieselben auf blinde und bewußtlos wirkende Bewegungen zurückführt, welche durch die materielle Konstitution der betreffenden Naturkörper selbst bedingt sind." Aus diesen Grundansätzen ergibt sich für Häckel ein außerordentlich einfaches und in seiner Weise großartiges Weltbild, das durch seine Geschlossenheit imponieren könnte, wenn es nicht zu einfach wäre,

---

[1]) Literatur: E. Häckel, Die Welträtsel (Volksausgabe). 1903. Lebenswunder (Volksausgabe). 1906. Der Kampf um den Entwicklungsgedanken. 1905. W. Ostwald, Grundriß der Naturphilosophie. 1908. Monistische Sonntagspredigten. 2 Bde. 1911/12. G. Th. Fechner, Die Tagesansicht. 1879. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 1911. G. Wobbermin, Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft. 1911. Monismus und Monotheismus. 1911. E. Fuchs, Monismus. 1913. F. Paulsen, Philosophia militans. 1908. C. Lülmann, Monismus und Christentum bei G. Th. Fechner. 1917. K. Kesseler, Monismus und Christentum, Deutsch-Evangelisch. 8. Jg. 1917.

sich in ihm nicht zu restlos alles einzelne zu einem Ganzen fügte. Die entwickelteren und selbst die höchsten Gestaltungen sind aus kleinsten Anfängen des organischen Lebens entstanden. Keimartig ist alles, auch das geistige Leben in der Urzelle, die auch bereits beseelt ist, vorhanden. „Vom menschlichen Geistesleben rückwärts zeigt Häckel, wie das geistige Leben in den Wesen immer primitiver, immer unbedeutender, einfacher wird, bis man zu jenen Einzelzellen kommt, in denen zwar Geistiges zu sein scheint, aber so unfaßbar, unbedeutend und unscheinbar, daß es kaum mehr über das Ungeistige herausragt" (Fuchs). Das ist die wissenschaftliche Philosophie, die nach Häckel dazu berufen ist, „jene abstrakte und größtenteils metaphysische Wissenschaft, welche auf unsern Universitäten seit Jahrhunderten als Philosophie gelehrt wird", zu verdrängen. Denn sie ist veraltet und rückständig und also wert, daß sie zugrunde geht, sie ist in finstern dogmatischen Vorstellungen befangen, im Grunde über das Mittelalter nicht hinausgekommen. „Wenn die spekulative Philosophie auch nur die wichtigsten aus der Fülle der interessantesten Entdeckungen, womit in der jüngsten Zeit Anatomie, Physiologie, Histologie und Ontogonie unsere Kenntnis des Seelenapparates berechnet haben, in sich aufgenommen hätte, müßte sie schon eine ganz andere Gestalt zeigen". Man sieht, alles Heil, alle Aufklärung, aller Fortschritt wird hier von der Naturwissenschaft erwartet.

Freilich muß, um diese „monistische" Philosophie zum Siege zu führen, erst gründlich mit der alten „dualistischen" Weltanschauung aufgeräumt werden. Wir sind heute noch zu sehr vom Geiste Kants beherrscht. Deshalb gilt Häckels Kampf dem „Dualismus" der Kantschen Philosophie und der idealistischen Erkenntnistheorie. Kant war nach Häckel in seiner Jugend erst kritisch, später ist er dogmatisch erstarrt, gegenüber der rein naturhaften Wirklichkeit postuliert er eine andre: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. „Zuerst hatte der kritische Kant den großartigen und bewunderungswürdigen Palast der reinen Vernunft ausgebaut und einleuchtend gezeigt, daß die drei großen Zentraldogmen der Metaphysik: der persönliche Gott, der freie Wille und die unsterbliche Seele, darin nirgends untergebracht werden können, ja daß vernünftige Beweise für deren Realität gar nicht zu finden sind. Später aber baute der dogmatische Kant an diesen realen Kristallpalast der reinen Vernunft das schimmernde ideale Luftschloß der praktischen Vernunft an, in welchem drei imposante Kirchenschiffe zur Wohnstätte jener drei gewaltigen mystischen Gottheiten hergerichtet wurden." „Obgleich nun der Gegensatz der beiden Vernünfte, der prinzipielle Antagonismus der reinen und der praktischen Vernunft schon im Anfang des Jahrhunderts erkannt und widerlegt wurde, blieb er doch bis heute in weiten Kreisen herrschend. Die moderne Schule der Neukantianer predigt noch heute den Rückgang auf Kant gerade wegen dieses willkommenen Dualismus, und die streitende Kirche unterstützt sie dabei aufs wärmste, weil ihr eigener mystischer

Glaube dazu vortrefflich paßt. Eine wirksame Niederlage bereitete demselben erst die moderne Naturwissenschaft." Gegen Kants angeblich „dualistische" Erkenntnistheorie macht Häckel den Entwicklungsgedanken geltend: „Er dachte nicht daran, daß diese Seele sich phylogenetisch aus der Seele der nächstverwandten Säugetiere entwickelt haben könne. Die wunderbare Fähigkeit zu Erkenntnissen apriori ist aber entstanden durch Vererbung von Gehirnstrukturen, die bei den Vertebraten-Ahnen des Menschen langsam und stufenweise durch Anpassung an synthetische Verknüpfung von Erfahrungen, von Erkenntnissen aposteriori erworben werden." Als „unentbehrliche Vorbedingung zur Lösung der Welträtsel" stellt Häckel dem seine monistische Erkenntnistheorie gegenüber. „Die Außenwelt ist das Objekt, welches auf die menschlichen Sinnesorgane einwirkt; in den inneren Sinnesherden der Großhirnrinde wird diese Einwirkung subjektiv in Vorstellungen umgesetzt. Die Denkherde oder Assoziationsgebiete der Großhirnrinde, gleichviel wie man sie von den Sinnesherden abgrenzen will, sind die eigentlichen Geistesorgane, welche jene Vorstellungen zu Schlüssen verknüpfen, die beiden Wege dieser Schlußfolgerungen, Induktion und Deduktion, ferner die Bildung von Kettenschlüssen und Begriffen, das Denken und das Bewußtsein, bilden zusammen die Gehirntätigkeit der Vernunft."

Die im Kantianismus gründende „dualistische" Erkenntnistheorie hat den „Anthropismus" verschuldet, den Größenwahn des Menschen sich für das Ebenbild Gottes zu halten, während er doch nur die „Bedeutung eines plazentalen Säugetiers" besitzt und „nicht mehr Wert für das Universum besitzt als die Ameise und die Eintagsfliege, als das mikroskopische Infusorium und der winzigste Bazillus". Häckels Todfeindschaft gilt daher der Religion und besonders dem Christentum mit seiner Predigt vom unendlichen Werte der Menschenseele. Die Religion verkündet den „persönlichen Gott", die „neuere mystische Theologie" „gelangt zu dem paradoxen Begriff eines gasförmigen Wirbeltieres". Das Christentum „gipfelt bekanntlich in der Vorstellung, daß der eine Gott eigentlich in Wahrheit aus drei Personen von verschiedenem Wesen sich zusammensetzt". „Wir müssen besonders darauf hinweisen, welche Verwirrung diese unklare und mystische Trinitätslehre in den Köpfen unserer Kinder schon beim ersten Schulunterricht notwendig anrichten muß. Montag morgens in der ersten Unterrichtsstunde (Religion) lernen sie: Dreimal eins ist eins! — und gleich darauf in der zweiten Stunde (Rechnen): Dreimal eins ist drei." Höher stehen Mohammedanismus und Buddhismus. Jener, weil er „den ursprünglichen reinen Charakter strenger bewahrte als die mosaische und die christliche Religion", dieser wegen „jener rühmlichen Liebe zu den Tieren, welche zu den Sittengesetzen vieler älterer Religionen gehört". Das Christentum kultiviert Aberglauben, denn „der ‚religiöse' Glaube ist stets Wunderglaube und steht als solcher mit dem natürlichen Glauben der Vernunft in unversöhnlichem Wider-

spruch". „Im klaren Lichte der Vernunft erscheint der destillierte Wunderglaube der freisinnigsten Kirchenreligionen — insofern er klar erkannten und festen Naturgesetzen widerspricht — genau so als unvernünftiger Aberglaube wie der rohe Gespensterglaube der primitiven Fetischreligionen, auf welchen jene stolz herabsehen." Das Christentum befördert den konfessionellen Religionsunterricht in den Schulen, wodurch „die Vernunft der Kinder schon frühzeitig von der Erkenntnis der Wahrheit abgelenkt und dem Aberglauben zugeführt" wird. Die katholische Kirche des Mittelalters war wissenschaftsfeindlich gewesen, sie hat an die Stelle der christlichen Liebe den „fanatischen Haß gegen alle Andersgläubigen" gesetzt, die Päpste waren verloddert, auch der Protestantismus hat keine Geistesfreiheit gebracht. „So konnte sich Luther zeitlebens nicht von dem starren Buchstabenglauben seiner Zeit befreien, er verteidigte eifrig die Lehre von der Auferstehung, der Erbsünde und Prädestination, der Rechtfertigung durch den Glauben." „Schlimmer noch war der fanatische Reformator Calvin in Genf, welcher den geistreichen spanischen Arzt Serveto lebendig verbrennen ließ, weil er den unsinnigen Glauben an die Dreieinigkeit bekämpfte."

Häckel verkündet gegenüber dem christlich-kirchlichen Aberglauben die reine monistische Naturreligion. „Es gibt keinen Gott und keine Götter, falls man unter diesem Begriff persönliche außerhalb der Natur stehende Wesen versteht. Diese ‚gottlose Weltanschauung' fällt im wesentlichen mit dem Monismus und Pantheismus unserer modernen Naturwissenschaft zusammen; sie gibt nur einen anderen Ausdruck dafür, indem sie eine negative Seite desselben hervorhebt, die Nichtexistenz einer außerweltlichen und übernatürlichen Gottheit." In naturwissenschaftlichem Geist erbaut Häckel einen „Palast der Vernunft, in welchem wir mittels unserer neu gewonnenen Weltanschauung die wahre Dreieinigkeit des 19. Jahrhunderts andächtig verehren, die Trinität des Wahren, Guten und Schönen". Das Wahre ist „das wahrhaft göttliche Gesetz von der Erhaltung der Kraft und der Erhaltung des Stoffs", das Gute sind „die Humanitätsgebote der Liebe und Duldung, des Mitleids und der Hilfe", das Schöne „Tausende von zierlichen Radiolarien und Thalamophoren, von prächtigen Medusen und Korallen, von abenteuerlichen Mollusken und Krebsen", die uns „eine ungeahnte Fülle von verborgenen Formen" eröffnen, „deren eigenartige Schönheit und Mannigfaltigkeit alle von der menschlichen Phantasie geschaffenen Kunstprodukte weit übertrifft". In den „Kirchen" der neuen Religion werden „in großen Aquarien unterhalb der Kirchenfenster reizende Medusen und Siphonophoren die Kunstformen des Meereslebens erläutern. An die Stelle des Hochaltars wird eine Urania treten, welche an den Bewegungen der Weltkörper die Allmacht des Substanzgesetzes darlegt".

Wesentlich anders und wissenschaftlich ernster zu nehmen ist Wilhelm Ostwalds Weltbild. Er löst die starre Materie auf. Sie ist ihm nur eine

Erscheinung von Energie, die die einzige, allen Erscheinungen zugrunde liegende Realität ist. Alle Energie ist dem Grunde nach nur eine Energie, die sich aber in verschiedene Energien, physikalische, chemische, geistige Energie usw., zerlegt, die ihrerseits ineinander übergehen, sich wechselseitig ineinander verwandeln können. Die Gesetze, nach denen sich dieses energetische Geschehen in der Welt abwickelt, hat die Wissenschaft herausgearbeitet, um so die Vorausberechnung des Geschehens zu ermöglichen. So steht also der Monismus als geschlossene Weltanschauung nicht am Anfang als Dogma vom Wesen der Welt fest, sondern die Erkenntnis ist ihm unendliche Aufgabe, ein ständiges Streben und Suchen nach dem fernen Ziel. „Unser Monismus ist also kein Monismus apriori, sondern ein Monismus aposteriori, ein Monismus, welcher nicht am Ausgangspunkt unserer geistigen Arbeit steht, wie diese alten schlechten Monismen, die man uns immer wieder, um uns zu diskreditieren, anhängen möchte, sondern ein Monismus, welcher die Einheit alles Seins und Geschehens als letztes Endziel der wissenschaftlichen Arbeit unseres gesamten Seins und Werdens vor sich sieht, und der in jedem Stadium dieser wissenschaftlichen Arbeit der Zeit entsprechend, in welcher seine Vertreter leben, diese Einheit mehr oder weniger unvollkommen, aber doch mit zunehmender Vollkommenheit realisiert sieht. Unser Monismus ist also mit einem Worte nicht ein System, sondern eine Methode, nämlich die wissenschaftliche." Monismus ist also die Wissenschaft, die wissenschaftliche Methode, die wissenschaftliche Weltanschauung, die alles Geschehen auf Energie und Energieveränderung zurückführt. Eine andre berechtigte Wissenschaft, Methode, Weltanschauung gibt es nach Ostwald neben dem Monismus nicht.

An sich ist nun der Ausdruck Energie nichts als eine Formel, als ein Schema, es kommt darauf an, was unter Energie verstanden wird. Und da läßt Ostwald keinen Zweifel darüber, daß er Energie naturhaft versteht, daß er nur das als Energie ansieht, was die Naturwissenschaft als solche festgestellt hat. Dann aber bestimmt allein die Naturwissenschaft das Wesen der Welt, alles Geistige wird auf naturhafte Vorgänge reduziert. Für die Eigentümlichkeit und den Wertgehalt des geschichtlichen Lebens hat Ostwald keinen Sinn. „Die Gesamtheit des früheren Geschehens kann kein Mensch und keine Wissenschaft umfassen, ebenso wie kein einzelner Mineraloge noch auch die mineralogische Wissenschaft die Gesamtheit sämtlicher Kiesel kennen lernen kann. Man muß sich also beschränken. Denn ebenso wie in jedem einzelnen Kiesel die ganze Fülle der physikalischen und chemischen Gesetze zur Geltung und Betätigung kommt, die in irgendeiner Weise mit dem Verhalten dieses Gebildes verknüpft sind, so kann auch an jedem einzelnen Ereignisse des menschlichen und Völkerlebens eine unübersehbare Fülle von Gesetzen sich betätigen. Daraus geht hervor, daß es auf die historische Konservierung eines einzelnen Ereignisses für die

Wissenschaft gar nicht ankommt, denn die dort zur Geltung kommenden Gesetze können ja an Tausenden anderer Ereignisse studiert werden, deren Kenntnis uns etwa aus irgendwelchen Gründen besonders bequem und zugänglich ist. Somit bedeutet die Geschichte also nichts anderes als einen Vorrat von Materialien, um wissenschaftliche Gesetze an ihnen zu erkennen." Entsprechend dieser Geschichtsauffassung ist denn auch die Deutung aller geistigen Erscheinungen. Sie werden einfach wie naturhafte Gegenstände von außen beschrieben, einen Innengehalt, eine Wertoffenbarung kennt Ostwald nicht. Das sei an seiner Auffassung der Sittlichkeit, der Kunst und dann der Religion ausführlicher beleuchtet.

Die Lebewesen unterscheiden sich von den leblosen Maschinen durch die Erinnerung, „die Beschaffenheit, derzufolge in den Lebewesen die Wiederholung eines mehrmals stattgehabten Vorgangs gegenüber neuen Vorgängen bevorzugt ist, indem sie leichter eintritt und glatter abläuft". Kraft der Erinnerung erkennt der Mensch, welche Wirkung ein Geschehen oder ein Handeln hat, und auf Grund dieser Erkenntnis kann er in die ungeheure Mannigfaltigkeit des kausal bedingten Geschehens eingreifen. „Freiheit und Verantwortlichkeit sind mit dem Gesetz von der Eindeutigkeit der Kausalbeziehung vereinbar. Und die Vereinigung erfolgt durch den Umstand, daß bei der bewußten Handlung nicht allein die Vergangenheit das werdende Geschehen bestimmt, sondern auch die Zukunft." „Der Umstand, daß wir in die Zukunft voraussehen können, ist grundlegend für die Betätigung unseres freien Willens." „In dem Maße als ein Lebewesen Wissenschaft besitzt, kann es auch einen freien Willen betätigen und die Zukunft beeinflussen." Der Gesichtspunkt, unter dem nun der Mensch sein Handeln beurteilt, ist die Ersparnis von Energie, alles Handeln soll möglichst wenig Energie verbrauchen, um wiederum die ersparte Energie für andere Zwecke übrig zu haben. Deshalb lautet der energetische Imperativ: Vergeude keine Energie, verwerte sie! — „Kunst ist die Kunst, auf künstlichem Wege willkommene Gefühle hervorzurufen." „Wo wir solche Gefühle unmittelbar erleben, etwa im Frühling der Liebe oder in der Glut schöpferischer Gedankenarbeit, da haben wir nicht das geringste Bedürfnis nach künstlerischer Verklärung unseres Lebens; denn diese Momente sind selbst inhaltreich genug, um uns glücklich zu machen." In den Alltagsstunden tritt die Kunst helfend ein. Die Jugend sucht sich durch die aktive Kunst des Sports die vollkommenen Gefühle zu verschaffen, das Alter durch die passive Kunst wie Literatur, Malerei, Musik. Doch steht der Sport höher! „In bezug auf den Erfolg ist die aktive Kunst sicherlich die höhere."

Alle diese Äußerungen lassen bereits erwarten, daß die Religion bei Ostwald nicht auf großes Verständnis zu rechnen hat. Zwischen Religion und Wissenschaft klafft nach Ostwald ein unversöhnlicher Gegensatz. Religion ist das Element des Rückschritts, Wissenschaft das Element des Fortschritts.

Religion ist dogmatisch, darum starr, sie veraltet und bremst, die Wissenschaft „organisiert sich in ihrem eigenen Leben durchaus nach dem Grundsatz der beständigen Steigerung und Entwicklung". Auch im praktischen Leben, in der Politik ist die Religion das Prinzip des Rückschritts, die Wissenschaft das Prinzip des Fortschritts. Diesem Antagonismus zwischen Religion und Wissenschaft entspricht es, daß die Religion da nicht hoch im Kurs steht, wo die wissenschaftliche Kultur weit vorgeschritten ist. „Nun lehrt uns die Erfahrung, daß die wissenschaftlich höchst gestiegenen Persönlichkeiten im allgemeinen der Kirche, meist auch der Religion nicht bedürfen." „Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß das Bedürfnis nach gläubigem Denken und Empfinden durchschnittlich um so geringer wird, je höher die Persönlichkeit auf kulturellem Gebiet steht, je mehr sie sich im höchsten menschlichen Sinn entwickelt hat." Schließlich betont Ostwald, daß die moderne Naturwissenschaft von der Religion keine Notiz mehr nimmt. „Daß die Naturforscher heute weder in ihren Sonderarbeiten noch bei der Zusammenfassung ihrer allgemeinsten Gesichtspunkte je Anlaß finden, den Gottesbegriff einzubeziehen, ist bereits so selbstverständlich geworden, daß nicht die Tatsache, sondern ihre Erwähnung Überraschung hervorruft, so wenig pflegt man beide Gebiete gleichzeitig in Gedanken zu haben."

Die neue „Religion", die Ostwald verkündigt, ist der Glaube an die Entwicklung des Menschengeschlechts zu immer höherem ethischem Empfinden und Denken, der aus der Wissenschaft erwächst. Die Religion führt den Menschen in das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, d. h. absoluter Hilflosigkeit hinein, das im Interesse der Kultur auszurotten ist. Dies Hilflosigkeitsgefühl soll und muß als Rückfall in atavistische Vergangenheitszustände unter allen Umständen bekämpft werden, und jeder einzelne soll, wenn er Anfälle davon verspürt, es für seine Pflicht als Kulturmensch halten, es nach Möglichkeit bei sich auszurotten! Durch die Wissenschaft dagegen gewinnt der Mensch Selbst- und Kraftbewußtsein durch die Gewißheit, daß er der Herr der Welt und der Schöpfer seines Glückes ist." „Der Mensch muß aus seinem Energismus, aus der Überzeugung, daß alles, was er Gutes und Schönes von seinem Leben verlangt, durch Menschen hervorgebracht oder beeinflußt werden kann, die Kraft seines Wollens und Tuns ziehen. Und in solchem Sinne muß er seine Fähigkeit pflegen, zu hoffen, zu hoffen auch in den trübsten und dürftigsten Lebenslagen, zu hoffen auf Grund seiner tiefliegenden Überzeugung von der Gesetzlichkeit alles Naturgeschehens und der fast unbegrenzten Kraft eines starken und dauerhaften Willens."

Daß es außer solchem materialistischen Monismus auch einen idealistischen Monismus gibt, beweist ein Philosoph wie Fechner: „Ich fasse das Bewußtsein als innere Überzeugung dessen, was als materieller Prozeß äußerlich erscheint." Fechner lebt nicht mehr, aber sein eigentüm-

licher Panpsychismus lebt in vielen Köpfen und Herzen, wir werden bei Wilhelm Wundt verwandten Gedanken begegnen. Die Einzelkörper in der Welt verbinden sich nach Fechner zur Einheit eines Gesamtweltkörpers, der wie jeder Einzelkörper beseelt ist. Diese Weltseele ist Gott. In der Welt waltet das Gesetz der Entwicklung, die durch Differenzierung erfolgt: Das kosmorganische Ganze spaltet sich in das Organische und das Anorganische, jenes wieder in Tier- und Pflanzenreich. In diesem Weltgeschehen offenbart sich Gottes Weltregierung, die alle Gegensätze zur Versöhnung führt. Unsre Persönlichkeit ist frei, der Mensch kann sein Wesen aus sich selbst heraus entwickeln. Ja, das selbständige Einzelwesen behauptet seine Selbständigkeit auch über die Zeitlichkeit hinaus. Das Einzelleben lebt als Erinnerung im Alleben fort, so wie unsere Vergangenheit als Erinnerung in unserm Geist fortlebt. Christus bewirkt die „Einigung der Einzelleben mit dem Alleben". Er ist „der Vertreter des Höchsten und Heiligsten im Geiste der Erde". „Christus reicht die Hand hinab und zieht die Menschen aus Nacht und Wirrnis in klare Höhe."

Das entscheidende Bedenken gegen den materialistischen Monismus richtet sich gegen seine Vermischung von genetischer und kritischer Betrachtung. Wenn Häckel gegen Kant den Entwicklungsgedanken geltend macht, so verkennt er einmal, daß der Entwicklungsgedanke Kant keineswegs ferngelegen hat, was Bruno Bauch erst kürzlich wieder klar herausgestellt hat: „Hier tritt uns also das Programm der ganzen modernen Entwicklungsgeschichte bei Kant entgegen." Häckel verkennt aber ferner, daß es sich in der Erkenntnistheorie um ein ganz anderes Problem als um das des Werdens handelt, nämlich um das Problem der Geltung. Nicht um die Entwicklung, sondern um die Struktur der Erkenntnis handelt es sich also auch bei Kant. Wobbermin hat sehr treffend auf ein Beispiel aus der Technik verwiesen: Entstehungsgeschichte und Konstruktionseinrichtung einer Maschine sind zweierlei. „Es kommt für die Beurteilung der Arbeitsleistung nicht auf die Entstehungsgeschichte der Maschine an, sondern auf ihre Konstruktionseinrichtung und innere Struktur." Die logische Struktur des Erkennens ist völlig unabhängig davon, auf welchem Wege die Erkenntnisfähigkeit zustande gekommen ist. Auf diese logische Struktur kommt es Kant ausschließlich an. Ähnlich aber liegt es auf allen andern Gebieten des geistigen Lebens. Die Geltung der sittlichen Forderung (du sollst deine Pflicht tun!) ist unabhängig davon, wie die sittliche Forderung im einzelnen Individuum entsteht, aufwacht, sich durchsetzt, die Geltung der Kunstideale ist unabhängig davon, ob und wie sich im einzelnen Menschen das ästhetische Gefühl entwickelt, und das religiöse Leben ist nach seinem Wahrheitsgehalt völlig unabhängig davon, ob und wie der einzelne Mensch zu religiösen Erlebnissen gelangt. Kurz: Der Wert und die Bedeutung des Menschen als vernünftigen, als geistigen Wesens hängt nicht davon ab, ob der Mensch sich aus niedrigen

tierischen Anfängen entwickelt hat, oder ob er anders entstanden ist. Deshalb kann vom Entwicklungsgedanken aus nichts gegen den Wert und die Bedeutung des Geistes gesagt werden.

Übrigens bleibt gegen Häckels Entwicklungsgedanken, daß in gerader Linie ohne Auftreten neuer, autonomer Faktoren das Anorganische zum Organischen und innerhalb dieses das Seelische (Tier) zum Geistigen (Mensch) geworden ist, einstweilen noch der Einwand bestehen, daß jedenfalls der Übergang zwischen Mensch und Tier, der die Reihe völlig schließt, bisher nicht gefunden ist. Aber wenn er gefunden werden sollte, wenn wirklich die „Entstehung" des Menschen aus tierischen Voraussetzungen „bewiesen" wird, so ändert sich nichts am Wert und an der Geltung der Menschenvernunft. Mag der Mensch ruhig „vom Affen abstammen", gut, dann war er einst Nicht-Mensch, jetzt aber ist er Mensch, jetzt ist der Geist da, jetzt gelten seine Gesetze, jetzt bestimmen die Werte die Welt. Ihrer Bedeutung ist mit dem Nachweis ihrer Entwicklung keine Förderung und kein Abbruch geschehen. Man könnte zum Vergleich beispielsweise darauf hinweisen, daß die Gesetzgebung eines Landes gilt unabhängig davon, wie sie entstanden ist. Der Richter, der Recht sprechen soll, muß zwar mit der inneren Struktur der Gesetzgebung vertraut sein, ob er aber weiß, wie die Gesetzgebung zustande gekommen ist, ist für den Zweck des Urteilsspruches vollkommen gleichgültig.

Eng mit dem eben besprochenen Fehler hängt der andere Fehler zusammen, daß der materialistische Monismus nicht zwischen mechanischer und teleologischer Betrachtung unterscheidet. Daß im Bereich der Naturwissenschaften die mechanische Betrachtung in weitgehendstem Maße zu üben ist, sollte von niemand heute bestritten werden. Eine andre Frage aber ist die, ob man so ohne weiteres eine naturwissenschaftliche Methode zu der beherrschenden Weltanschauung machen kann. Ist das Leben wirklich nur Natur? nur Mechanismus? Eigentlich müßte schon der Begriff Entwicklung dabei stutzig machen. Entwicklung besagt doch eigentlich schon mehr als bloß mechanischen Zusammenhang. Im Begriff der Entwicklung steckt bereits unausgesprochen, dem Begriff gleichsam immanent, der Gedanke des Planes, des Zieles. Selbstverständlich kann die mechanische Methode der Naturwissenschaft dies Planmäßige, dies Zielstrebige nicht erfassen, aber da es doch als Tatsache da ist, so muß eben neben die mechanische naturwissenschaftliche Methode ergänzend eine teleologische geisteswissenschaftliche Methode treten.

Das wird ganz besonders deutlich, wenn wir sehen, wie Ostwald gegenüber dem geschichtlichen Leben, gegenüber Sittlichkeit, Kunst und Religion versagt. Überall beschreibt er äußere Vorgänge, wie das ja bei seiner naturwissenschaftlichen Weltanschauung und Methode gar nicht anders möglich ist, aber niemals trifft er das innerste Wesen. Das Sittliche hat Ostwald

ganz äußerlich beschrieben. Gewiß kann Energiekonzentration sittlich sein, gewiß wird sittlicher Ernst an einer Stelle höchste Kraftersparnis üben, um an andrer Stelle die Kräfte einsetzen zu können. Aber die letzte Frage läßt Ostwald unbeantwortet: Was macht den Menschen sittlich ernst? Was veranlaßt ihn, seine Kräfte zu sparen, um sie an andrer Stelle erfolgreich einzusetzen? Sind es wirklich bloß rationale Erwägungen, die aus dem Geiste wissenschaftlicher Erkenntnis geboren werden? Wer das sittliche Leben innerlich kennt und nicht etwa einer Theorie zuliebe vergewaltigt, wird wissen, daß es im Bereich des Sittlichen gar nicht auf Berechnungen und Gedanken ankommt, sondern auf die Kraft des inneren Menschen, auf sein oft gefühlsmäßiges Überwundensein von bestimmten Idealen. Also bedarf der energetische Imperativ jedenfalls einer tieferen Verankerung im sittlichen Bewußtsein des Menschen. Es kommt aber noch hinzu, daß nicht jede Energieersparnis sittlich ist, deshalb bedarf es eines wiederum nicht naturwissenschaftlich zu begreifenden Kriteriums, welches die Art der zu ersparenden Energie näher bestimmt. Fuchs hat darauf hingewiesen, daß alle Energieersparnis durch den modernen Großbetrieb unsittlich ist, wenn sie die Arbeiter an menschenwürdiger Entwicklung hindert. Er hat sich dann selbst den Einwand im Sinne Ostwalds gemacht: Es muß die lebendige Energie des Menschen erspart werden. Und sehr richtig hat Fuchs dann darauf hingewiesen, daß damit eine Energie über die andere gestellt würde, eine Wertung, die nicht von der Naturwissenschaft aus gemacht werden könne. Das sittliche Leben läßt sich nur durch inneres Erleben und Nacherleben begreifen.

Ähnlich liegen die Dinge bei der Kunst. Fast macht es den Eindruck, als wollte Ostwald eine Persiflage schreiben, denn seine Schilderung paßt auf eine Art minderwertiger Kunst. Man halte aber einmal Ostwalds Definitionen neben Goethes Schaffen und neben seine Selbstbekenntnisse über sein Schaffen. Da sehen wir: Kunst ist unmittelbares Leben und Erleben, aus der Tiefe der Innerlichkeit geboren. Kunst hat vor allen Dingen keinen „Zweck" und keine „Zwecke". Kunst will nicht Gefühle wecken, sondern sie bricht elementar aus dem Gefühlsleben hervor. „Ist nicht gerade dann der Geist des Künstlers zum Schaffen gespornt, wenn tiefe, starke, leidenschaftliche Gefühle in ihm nach Ausdruck ringen, und solange sie ringen? Brauchen wir nicht dann am meisten den Künstler, wenn wir eine Lösung brauchen für solch inneres Gären und Ringen" (Fuchs)? So ist z. B. gerade der „Frühling der Liebe" ein Erleben, das zur Kunst drängt. Geradezu jämmerlich aber bleibt der Vergleich von Sport und Kunst, weil hier eine fundamentale Verwechslung des Nützlichen und Angenehmen einerseits mit dem Schönen andrerseits vorliegt. Alles ein Beweis, daß die naturwissenschaftliche Methode der Beschreibung nicht genügt, um ins Innere der Kunst einzudringen. „In der Kunstbetätigung des Menschen, in dem, was die Kunst in der Natur ahnend sucht, tritt uns die Tiefe eines Schaffen-

den entgegen, die größer ist als die errechnete Gesetzmäßigkeit der Außenseite" (Fuchs). Nur inneres Erleben führt hier in die Tiefe.

Wer alles innere Erleben so wie die materialistischen Monisten ausschaltet, kann natürlich auch kein Verständnis für die Religion haben. Zunächst soll Häckel und Ostwald zugegeben werden, daß von Vertretern der Religion gesündigt worden ist, wenn sie die Religion als starres Dogma anboten oder intolerant und fanatisch waren. Was Häckel über das „gasförmige Wirbeltier" sagt, was er gegen die Trinität einwendet, was Ostwald von den rückschrittlichen Tendenzen der Religion sagt, das richtet sich aber nur gegen verdorbene Religion, das trifft gar nicht das wahre „Wesen" der Religion und des Christentums. Man wird daher mit Fuchs unumwunden zugestehen müssen: „Es gibt genug Vertreter der Frömmigkeit, aus deren Wesen und Handeln ein solches Zerrbild der Religion entnommen werden kann. Es gibt auch genug Theologen, denen die Religion identisch ist mit einem naturwissenschaftlichen Lehrgebäude. Dann steht natürlich die Religion in Widerspruch mit der Wissenschaft." Wie sehr Ostwald aber nur verdorbene Religion im Auge hat, geht aus der naiven Bemerkung hervor, daß die Naturwissenschaftler bei ihren Arbeiten die Religion ignorierten. Das ist doch ganz selbverständlich, denn Religion ist ein ganz andres geistiges Gebiet als Naturwissenschaft, und nur wer von der Religion wissenschaftliche Aufschlüsse erwartet, kann diese Tatsache bedauern. Wer allerdings ein System der Weltanschauung entwirft, wird beide — Naturwissenschaft und Religion — gleicherweise berücksichtigen müssen, dann kann er aber auch die Weltanschauung nicht nur von der Wissenschaft her entwerfen, womöglich noch dazu von einer einseitigen Wissenschaft, wie Ostwald es macht.

Die wahre Religion kann dagegen mit der wahren Wissenschaft gar nicht in Widerstreit geraten. Im Gegenteil: Der fromme Mensch wird willig, gern und dankbar die Ergebnisse der modernen Wissenschaft, die lückenlose Naturgesetzlichkeit und den Entwicklungsgedanken anerkennen und sich ihrer als einer Gabe Gottes freuen, aber er wird in der Innerlichkeit seines Herzens anerkennen, daß die Naturwissenschaft nicht die ganze Wirklichkeit begreift, daß es zur Erfassung der letzten Lebenstiefen anderer geistiger Einstellung als des wissenschaftlichen Nachdenkens bedarf. Wer sich aber religiös einstellt, der wird wissen, daß die „schlechthinnige Abhängigkeit" in der Religion nicht Hilflosigkeit, sondern lebendigste Kraftquelle ist, daß daher die Religion, wie ja auch an ihren Heroen deutlich wird, oft der Anstoß zu den gewaltigsten Fortschritten gewesen ist. Er wird aus solcher Innerlichkeit heraus auch die Gerechtigkeit üben, geschichtliche Verirrungen nicht dem „Wesen" der Religion zur Last zu legen, wie er auch Verirrungen der Wissenschaft und ihrer Vertreter, die gewiß vorgekommen sind, nicht der Wissenschaft überhaupt zur Last legt. Er vermeidet es auch, die Irrtümer Häckels und Ostwalds der Naturwissenschaft zur Last zu legen, er bedauert es aber, daß gerade

diese Männer ein Prinzip des Rückschritts bedeuten, das die Menschen innerlich zur Hilflosigkeit verdammt.

Wer in die Tiefen der Religion hineingeschaut hat, der wird auch mit dem panpsychistischen Religionsverständnis nicht einverstanden sein. Wenn man von Häckel und Ostwald zu Fechner kommt, dann ist einem freilich zumute, als käme man aus felsiger Gebirgsgegend in einen duftenden Blütenhain, aber wenn man von der lebendigen Religion zu Fechner kommt, fühlt man sich doch angefröstelt. Gott ist nicht Bewußtseinseinheit, sondern Liebe, nicht Weltseele, sondern Vater, nicht Werdender, sondern Ewiger. Und die Abgründe von Sünde und Schuld bleiben dem Monismus verborgen. Trotzdem steckt im Monismus doch ein tief christlicher Gedanke. Eine innere Überzeugung, ein „kategorischer Indikativ", wie Claß sagte, gibt uns die selige Gewißheit, daß der gegenwärtige Dualismus, von dessen ganzer Härte nichts abgestrichen werden darf, einst in dem Monismus zur Auflösung gelangen wird, daß Gott alles in allem ist. Das ist christlicher Monismus, von dem die Religion nicht lassen darf. Er steht am Ende der Wege Gottes.

Der Sozialismus.

Von der Naturwissenschaft herkommend will der Monismus die Religion zerstören, von der Geschichtswissenschaft ausgehend hat Karl Marx geglaubt, der Religion den Todesstoß zu versetzen. Er gehört nicht der Gegenwart an, aber seine Philosophie[1]) ist in der Gegenwart lebendiger denn je. Die sozialistische Bewegung ist getragen von seinem Geiste, und man braucht nur sozialistische Schriften aufzuschlagen, um sofort auf Marxistische Geschichtsphilosophie zu stoßen. So lesen wir z. B. in dem Buche von Heinrich Schulz über die Schulreform der Sozialdemokratie gleich zu Anfang des ersten Kapitels: „Als die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise die Stufe erreicht hatte, von der aus ein klassenbewußtes Proletariat die sozialen Zusammenhänge im Sinne sozialistischer Erkenntnis überschauen und erfassen konnte, als Karl Marx aus den Erfahrungen und Tatsachen des ökonomischen Lebens das granitene Fundament des wissenschaftlichen Sozialismus aufbaute, ergaben sich dabei auch ungesucht und naturgemäß die Bausteine und die grundsätzlichen Richtlinien der sozialistischen Erziehung." Auch die Stellung der Sozialisten zu Religion und Religionsunterricht ist dann natürlich von Marxistischem Geiste beherrscht. Die materialistische Geschichtsauffassung ist Gegenwartsphilosophie, wenn auch ihr Schöpfer der Ver-

[1]) K. Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie. 1859. R. Wilbrandt, Karl Marx. 1918. Stammler, Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 1914. E. Foerster, Die christliche Religion im Urteil ihrer Gegner. 1916.

gangenheit angehört. Deshalb gehört eine Auseinandersetzung mit ihr in ein Buch, das das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie beleuchten will.

Hegelscher Idealismus und französischer Positivismus mischten sich in Marx. Von Hegel beeinflußt, versenkt er sich in die geschichtliche Entwicklung, in das ewige Werden. So schaut er in der Geschichte eine große Stufenfolge; die Lebensäußerungen der Menschheit auf jeder dieser Stufen sind in einheitlichem Zusammenhange mit Notwendigkeit entstanden, aber wenn dieser Zusammenhang sich löst, müssen sie ihre Vernünftigkeit, d. h. ihre Existenzberechtigung verlieren. In dieser Entwicklung gibt es einen Fortschritt, ein Ziel, nämlich die Umgestaltung der Welt aus einem unvernünftigen in einen vernünftigen Zustand. So bekennt sich Marx zur Hegelschen „Dialektik", „die in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Unterganges einschließt, jede gewordene Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist". Der französische Positivismus lenkte dann den Blick des Idealisten vom Innern weg und lehrte ihn auf die Außenwelt achten. Die Kulturentwicklung scheint naturgesetzlich bedingt, sie ist eine notwendige Verkettung, in der Zufall oder Freiheitshandeln der Persönlichkeit keinen Raum haben. Es gilt die Gesetze dieser Verkettung zu erkennen, nicht um sie zu meistern, das ist unmöglich, denn sie sind ewig und ehern, aber um die Bahn frei zu machen, damit der notwendige und unvermeidliche Fortschritt möglichst leicht und zielsicher vonstatten geht. Damit ist der Gegensatz gegen Hegel gegeben, den Wilbrandt so kennzeichnet: „Eine ganz andre Notwendigkeit als die bei Hegel gemeinte wird hier über uns verhängt: nicht die intuitiv zu erfassende Notwendigkeit dessen, was als vernünftig, als Entfaltung der Vernunft, aus dem Weltgrund heraufsteigt; nicht die Notwendigkeit dessen, was unentbehrlich für ein vorausgesetztes hohes und schönes Entwicklungsziel; sondern die Notwendigkeit dessen, was mit der Sicherheit von astronomischen Naturgesetzen über uns hereinbricht: nicht die vernünftige oder teleologische Notwendigkeit, sondern die kausale." Von hier aus strebt Marx nach der naturwissenschaftlichen Erfassung der Gesetze, welche den Aufstieg und Abstieg eines gesellschaftlichen Organismus und seine Überwindung durch einen andern höheren bedingen. Er will „die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation auffassen als einen naturgeschichtlichen Prozeß, den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten bestimmen."

So bildet sich durch Mischung von Idealismus und Positivismus der Standpunkt des historischen Materialismus, der materialistischen Geschichts-

auffassung, die das naturhafte Leben für ursprünglicher als das geistige erklärt. Nicht die Ideen rufen die Bewegung der Massen hervor, sondern die Bewegung der Massen erzeugt die Ideen, die Massenbewegung aber entstammt naturhaften Untergründen. Marx formuliert diesen Standpunkt in klassischer Weise: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktionskräfte entsprechen. Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt ... Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsam oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten."

Dieser ideologische Überbau ist also sekundär, abgeleitet, bedingt von der „Allmacht des ökonomischen Interesses". Die ganze Ideologie ist eine Schöpfung des bewußten Klasseninteresses, sie dient einzig dem Zweck, das wirtschaftliche Interesse einer Klasse, d. h. der Bourgeoisie, zu fördern. „Die Gesetze, die Moral, die Religion sind für den Proletarier ebensoviel bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebensoviel bürgerliche Interessen verstecken." Damit ist natürlich auch der Religion das Todesurteil gesprochen. Sie ist eine absichtliche, bewußte Irreführung des Proletariats durch die Bourgeoisie, sie entstand mit Notwendigkeit auf einer bestimmten wirtschaftlichen Stufe, mit Notwendigkeit wird sie vergehen und einen „natürlichen Tod" sterben. Im Sozialismus „verschwindet die letzte fremde Macht, die sich jetzt in der Religion wiederspiegelt, und damit verschwindet auch die religiöse Wiederspiegelung selbst aus dem einfachen Grunde, weil es dann nichts mehr wiederzuspiegeln gibt." Das religiöse Bedürfnis ist eine Krankheitserscheinung, die bei Gesundung der sozialen Verhältnisse von selbst verschwinden wird. „Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der

Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind ... Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist ... Die Religion ist das Opium des Volkes. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glückes des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glückes. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt."

Im allgemeinen entspricht die Stimmung in der gegenwärtigen Sozialdemokratie der Marxistischen Kritik an der Religion, wenn auch nicht verkannt und verschwiegen werden darf, daß es freundlichere Stimmen im sozialistischen Lager gibt, und daß wir seit der Revolution auch in Deutschland sozialistische evangelische Pfarrer, wie schon früher in anderen Staaten, haben, die natürlich die Religion nicht ablehnen. Die allgemeine Stimmung dürfte etwa die sein, daß man der Staatskirche und den Pfarrern mit stärkstem Mißtrauen, oft direkt mit Feindschaft begegnet, daß man der Religion gegenüber aber kühle, nicht gerade wohlwollende Neutralität beobachtet, was wiederum nicht ausschließt, daß sich, großenteils durch jenes Mißtrauen bedingt, noch viel Haß gegen Kirche und Christentum regt. Im allgemeinen dürften die der Religion gegenüber wohlwollender stehenden Sozialisten kaum über die Linie hinausgehen, die Stampfer abgesteckt hat: „Wir wollen immer dem Priester mit Respekt begegnen, der uns in redlicher Überzeugung seine Lehren vortragen will, wenn wir auch nicht bereit sind, ihm als gedankenloses Publikum zu dienen. Wir wollen aber immer auch dem Pfaffen die Tür weisen, der zu uns kommt als ein schlauer Unterhändler der kapitalistischen Expropriation und der klassenstaatlichen Zwangsgewalt."

Im Vergleich mit dem materialistischen Monismus der Häckel und Ostwald fühlt man sich von dem Marxistischen Standpunkt wärmer angefaßt. Das liegt daran, daß im Marxismus ein, wenn auch entstelltes, Stück Erbgut des deutschen Idealismus verborgen liegt, das uns anheimelt. Es steckt doch in der Weltanschauung von Marx ein starker und froher Zukunftsglaube, die unaufgebbare Überzeugung, daß das Weltgeschehen einen Sinn und ein Ziel hat. Der Ausdruck „materialistische Geschichtsauffassung" ist daher nur bis zu einem gewissen Grade richtig, materialistisch ist nur die Meinung, daß die ideologische Bewegung ein Abbild der ökonomischen, d. h. naturhaften Bewegung sei. Unsere Kritik wird nun zweierlei zu erwägen haben, erstens ob die materialistische Geschichtsauffassung richtig ist,

und zweitens ob bei materialistischer Geschichtsauffassung die Religion so zu würdigen ist, wie es bei Marx geschieht. Daran wird sich dann drittens eine Erörterung schließen müssen, welches Verhältnis zwischen Sozialismus und Religion besteht.

Hammacher hat sehr geistreich und treffend gegen die materialistische Geschichtsauffassung eingewendet: „Ist der ökonomische Materialismus richtig, dann ist er eben deswegen falsch." Vom Boden der materialistischen Geschichtsauffassung betrachtet ist auch Marxens Ideologie ein Produkt einer bestimmten ökonomischen Stufe und wird mit dieser Stufe vergehen. „Er ist nicht der Verkünder einer absoluten Wahrheit, sondern der Sprecher eines einmaligen und vergänglichen Menschheitszustandes (E. Foerster). Marx ist demselben Fehler verfallen und erlegen wie Hegel, er hat die relative Gültigkeit aller Systeme verkennend sein eigenes System verabsolutiert. Die materialistische Geschichtsauffassung hebt sich selber auf.

Nun gilt es aber weiter die relative Gültigkeit des Marxismus zu prüfen. Das hat in entscheidender Weise mit negativem Ergebnis Rudolf Stammler getan. Die Analyse jeder sozialen Erscheinung, es sei Lohnfrage oder Wohnungsfrage oder anderes, tut überzeugend dar, daß alle sozialen Erscheinungen, also alle Wirtschaft erst auf Grund einer bereits vorhandenen Rechtsordnung sich bildet, daß also die Idee das Erste, das Bedingende ist. Konvention, d. h. gegenseitige Übereinkunft oder normiertes Recht oder willkürlicher Zwang ordnen die wirtschaftlichen Verhältnisse, d. h. die Ideologie bestimmt das Materielle, nicht umgekehrt. Das hat seinen tiefsten Grund darin, daß die freie Persönlichkeit in der Kulturentwicklung eine entscheidende Rolle spielt. Mögen die ökonomischen Verhältnisse die Entwicklung stark mitbedingen, sie sind niemals die letzte Ursache; sie können nur wirken, weil ein gestaltender persönlicher Wille sie in seinen Dienst zwingt, fehlt dieser gestaltende Wille, dann wirken sie nicht oder anders. „Es ist ein gefährlicher Mißbrauch geschichtlicher Darstellungen, mit der Wendung ‚Es bildet sich' oder ‚Es entsteht' zu verdecken, daß hinter diesem unpersönlichen Es immer wollende und handelnde Persönlichkeiten stehen, und daß auch die Masse nichts andres ist als eine Masse von Einzelwillen" (E. Foerster).

Gilt dies allgemein, dann gilt es auch für die Entstehung und Entwicklung des Christentums. Selbverständlich hat die sozialgeschichtliche Betrachtungsweise ihr begrenztes Recht. Das hat Troeltsch klar herausgestellt; es ist ihm „klar, daß in dem Kausalzusammenhang, aus dem heraus eigentümlich religiöses Denken Anstoß, Form, Bewegung und Ziel konkret gewinnt, immer in größerer oder geringerer Stärke, in mittelbarer oder unmittelbarer Weise soziale und durch diese vermittelt schließlich auch ökonomische Kräfte wirken". Selbstverständlich sind Jesus, Augustin, Luther, Schleiermacher Kinder ihrer Zeit und bedingt durch diese, also auch

durch ihre wirtschaftliche Struktur, selbstverständlich stand die Ausbreitung des Christentums unter dem Einfluß der römischen Staats- und Gesellschaftsordnung, und selbverständlich ist der moderne Protestantismus mit den bürgerlichen Bildungsidealen verknüpft, aber das alles war nur gleichsam wie ein Pulverfaß, in das erst der zündende Funke schlagen mußte, und dieser zündende Funke waren die originalen religiösen Persönlichkeiten, die aus der autonomen Innerlichkeit und Tiefe ihres religiösen Wesens lebten, sie ordneten auch die wirtschaftlichen Mächte ihrem Schaffen ein und machten sie ihrem Willen dienstbar. In diesem Sinne sagt Troeltsch: „Alles spezifisch Religiöse und vor allem die großen Knotenpunkte religiöser Entwicklungen sind eine selbständige Äußerung des religiösen Lebens. Jesus, Paulus, Origenes, Augustin, der hl. Thomas, der hl. Franz, der hl. Bonaventura, Luther, Calvin, sie können in ihrem Fühlen und Denken nicht aus Klassenkämpfen und ökonomischen Interessen hergeleitet werden." „Alle Versuche, das Christentum zu einem wechselnden Spiegelbilde der Wirtschafts- und Sozialgeschichte zu machen, sind eine Unklarheit oder ein unter der Firma der neuesten Wissenschaftlichkeit versteckter Angriff auf seine religiöse Geltung."

Aber auch dann, wenn die materialistische Geschichtsauffassung berechtigt wäre, wäre doch das ablehnende Urteil über die Religion auch innerhalb dieser Geschichtsbetrachtung unberechtigt. Die Religion kann jedes Geschehen ihrer Wertung unterstellen, ja sie muß es sogar, denn es ist ja ihr Wesen, das Zeitliche sub specie aeternitatis zu betrachten. Und es ist schlechterdings nicht einzusehen, weshalb der ökonomische Prozeß von der Weltleitung Gottes ausgeschlossen sein sollte. Ich kann daher nur den Bemerkungen E. Foersters zustimmen, wenn er sagt: „Gegen den Satz, daß der Inhalt der Religion der jeweiligen ökonomischen Gesellschaftsstufe entspreche, bliebe der Frömmigkeit der Rückzug offen, daß der Geist auch die ökonomischen Veränderungen benutzen könne, die Menschheit in alle Wahrheit zu leiten, sie zu immer reinerer Gotteserkenntnis zu führen. Der Satz ließe sich also wohl in eine religiöse Geschichtsanschauung einarbeiten, indem auch im ökonomischen Prozeß eine Offenbarung Gottes erfaßt würde, und wie in der Vergangenheit des Christentums ein allmählicher Aufstieg zur Verwirklichung des Gottesdienstes in Geist und Wahrheit mit Hilfe des ökonomischen Prozesses anerkannt werden könnte, so bliebe die Hoffnung, mit dem Fortgang dieses auch der Vollendung jenes näherzukommen." Jedenfalls wäre solche Würdigung konsequenter als die Marxistische Ablehnung der Religion. Die andern Ideen sollen sich ja mit dem Fortgang des wirtschaftlichen Prozesses ändern, nicht sterben, Wissenschaft, Moral und Kunst sollen also auch fortschreiten, nur die Religion allein soll nach Marx „sterben", eine Inkonsequenz, die nicht in der Sache begründet ist, sondern sich nur aus vorgefaßter Meinung erklärt.

Zu dem kommt noch derselbe Einwand, der bereits gegen die materialistischen Monisten erhoben wurde: Genesis und Geltung sind zweierlei. Eine Betrachtung über die Entwicklung vermag nichts über den Wert einer Sache auszumachen. Möge die Religion sich immerhin entwickelt haben, wie sie wolle, möge diese oder jene Theorie über ihr Werden die richtige sein, ihr Sinn, ihre Wahrheit, ihr Wert bleibt davon unberührt. Das sollte man seit Kant nie wieder vergessen. „Es ist ein verderbliches entwicklungsgeschichtliches Vorurteil, als ob mit dem Nachweis des menschlichen oder natürlichen Ursprungs einer religiösen Idee oder eines Glaubens der Wert und Sinn dieser Idee oder dieses Glaubens überhaupt in Frage gestellt oder kompromittiert würde" (Woltmann).

Daraus folgt dann, daß zwischen Sozialismus als Wirtschaftstheorie und politischer Richtung und Religion als reiner Innerlichkeit kein Gegensatz zu bestehen braucht, wie ja auch schon aus der Tatsache sozialistischer Christen hervorgeht. Es darf freilich nicht verschwiegen werden, daß die Vertreter der Religion nicht ganz selten der sozialistischen Kritik Wasser auf die Mühle geliefert haben, indem sie namens der Religion gegen den Sozialismus zu Felde zogen, womöglich die Unvereinbarkeit von Sozialismus und Christentum behaupteten. Hier hat blinder Eifer viel geschadet. Das entscheidende Hemmnis ist aber doch der Geist der materialistischen Geschichtsauffassung, die alle Ideologie naturhaft ableitet. Demgegenüber gilt es schärfste Kritik. Der Sozialismus braucht keineswegs auf Materialismus zu gründen, und er wird sich mehr und mehr religionsfreundlich stellen, wenn klar erkannt wird: Die großen Motoren der Kultur sind die autonomen Ideen, und unter ihnen ist die religiöse Idee einer der größten.

Der Realismus.

Unter den modernen Realisten, die nicht Materialisten sind, sondern dem Seelischen sein besonderes Recht lassen oder doch lassen wollen und es verteidigen, steht Johannes Rehmke[1]) obenan, und da einer seiner Schüler von seinem Standpunkt aus eine neue Begründung der Religionsphilosophie unter dem Titel Religion und Wirklichkeit versucht hat, und da auch ein anderer die Bedeutsamkeit Rehmkes für die Religionsphilosophie betont, so

[1]) Literatur: J. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft. 1910. Die Seele des Menschen. 1913. Logik oder Philosophie als Wissenslehre. 1918. F. K. Schumann, Religion und Wirklichkeit, Kritische Prolegomena zu einer Religionsphilosophie. 1913. H. Hegenwald, Gegenwartsphilosophie und christliche Religion. 1913. F. K. Schumann, Zur grundwissenschaftlichen Betrachtung des mystischen Erlebnisses. Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik. Bd. 165. K. Kesseler, Die Psychologie Johannes Rehmkes. Deutsche Schule 1915.

verdient Rehmke eine eingehendere Berücksichtigung bei Erörterung des Problems der Religion in der Gegenwartsphilosophie.

Rehmke erstrebt gegenüber dem Vielerlei der Weltanschauungen und der Wissenschaften, das bei jenen durch die Subjekte, bei diesen durch die Gegenstände bedingt ist, eine einheitliche, strenge, vorurteilsfreie Wissenschaft, die sich auf nichts als auf das Gegebene gründet. „Philosophie heißt ein wissenschaftliches Unternehmen, das auf das Gegebene schlechtweg geht, und dessen Ergebnisse demnach das Gegebene überhaupt treffen." Gegeben ist für Rehmke alles „Gewußte", gleichviel ob es wirklich oder nichtwirklich ist. „Ich verstehe unter dem Gegebenen das Gewußte schlechtweg und meine daher, wenn ich von dem Gegebenen rede, nicht nur das Wirkliche, soweit es Gewußtes ist, sondern auch das Gewußte, das Nichtwirkliches ist. So heißt mir Wotans Welt-Esche nicht minder ein Gegebenes wie der Weidenbaum vor meinem Fenster. Ganz scharf wird der rein realistische Standpunkt Rehmkes gegenüber dem Idealismus Kants vertreten: „Die ‚Gegenstände' des menschlichen Bewußtseins als Gedachtes richten sich, um in Kantischer Wendung, aber schlechthin gegen Kant zu sprechen, nicht nach dem ‚Verstande', sondern vielmehr der ‚Verstand' nach den Gegenständen (Gewußten), mit andern Worten, in welchen Einheiten und Beziehungen wir unser Gewußtes überhaupt haben, also wie wir Gewußtes denken, das hängt ganz allein von unserem Gewußten, nicht aber auch oder etwa gar allein von uns als ‚Bewußtsein überhaupt', d. h. als Wissenden ab."

In der Philosophie als Grundwissenschaft behandelt Rehmke das Gegebene überhaupt „in Ansehung seines mannigfaltigen Allgemeinsten". Innerhalb dieses Gegebenen unterscheidet er zwischen Einzigem und Allgemeinem bzw. zwischen Einzelwesen und Bestimmtheit. „Was immer in der Erfahrung sich uns bietet — wir bezeichnen dies kurz als ‚Gegebenes' — was immer also in dem Gegebenen überhaupt sich findet, ist entweder als Einziges oder als Allgemeines anzusprechen. Wir verstehen aber unter ‚Einzigem' (Unikum) das nur einmal Gegebene, also auch nur einmal in der Erfahrungswelt Bestehende, und unter ‚Allgemeinem' das mehrmalig Gegebene, also auch wohl mehrmals in der Erfahrungswelt Anzutreffende." Einzelwesen ist z. B. jedes besondere („dieses") Ding: dieser Baum, dieser Mensch. Jedes Individuum ist ein Einzelwesen. Das Einzelwesen wird nun durch das Allgemeine, das im Gegensatz zum Einzelwesen vielmalig vorkommt, bestimmt. Allgemeines, z. B. Farbe, findet sich stets am Einzelwesen als eine seiner Bestimmtheiten. Solcher „grundlegenden", weil unbedingt notwendigen Bestimmtheiten gibt es drei für das dingliche Einzelwesen: 1. Seine Größe, 2. seine Gestalt, 3. sein Ort. Dazu kommen noch andere Bestimmtheiten, seine Eigenschaften, z. B. farbig, süß, hart usw. Ein Einzelwesen unterscheidet sich vom anderen Einzelwesen durch seine

Ortsbestimmtheit, d. h. zwei Einzelwesen können niemals denselben Ort haben. Dieses Ei, das jenem anderen Ei völlig gleich ist, ist doch als Einzelwesen von ihm zu unterscheiden, weil dieses einen anderen Ort als jenes hat. Jede Bestimmtheit eines Einzelwesens wird nun weiter bestimmt als „besondere" Bestimmtheit: z. B. geringe Größe, runde Gestalt, dieser Ort. So unterscheiden wir: Einziges (Einzelwesen), Allgemeines (Bestimmtheit), besonderes Allgemeines (besondere Bestimmtheit des Einzelwesens): 1. Dieser Tisch, 2. Ort, Größe, Gestalt und Farbe dieses Tisches, 3. dieser Tisch an diesem Ort, von ziemlicher Größe, runder Gestalt und gelber Farbe.

Als veränderlich bezeichnet Rehmke das Einzelwesen, wenn seine Bestimmtheitsbesonderheiten wechseln. Also: nicht Größe, Gestalt und Ort, ändern sich, nicht die Allgemeinen, diese sind vielmehr unveränderlich, sondern die besonderen Allgemeinen, diese Größe, usw. wechseln, und das Einzelwesen ändert sich. Genau muß man also sagen: Das Ding hat sich in der Gestalt oder in der Bewegung geändert.

Neben das Begriffspaar unveränderlich-veränderlich tritt das Begriffspaar vergänglich-unvergänglich, das mit dem Begriffspaar zerlegbar und unzerlegbar zusammenfällt. Unvergänglich ist alles Einfache, vergänglich alles Zusammengesetzte. Die einfache Bestimmtheit, die sich keiner Zergliederung mehr fügt, wie z. B. Größe, Gestalt und Ort ist unvergänglich, die zusammengesetzte Bestimmtheit, z. B. runde Gestalt, zusammengesetzt aus dem Allgemeinen Gestalt schlechtweg und dem Besonderen rund, ist vergänglich. Einfaches Einzelwesen, z. B. das Atom, ist unvergänglich, zusammengesetztes Einzelwesen, dieses Haus aus Holz, Stein usw., ist vergänglich.

Der Begriff der Wirkung bei Rehmke weist auf den Begriff der Veränderung zurück. Das, worin ein Einzelwesen jetzt anders ist als früher, nennen wir Wirkung. Wirkung ist stets Allgemeines, niemals Einzelwesen. Wohl aber ist das Einzelwesen stets die notwendige Vorausaussetzung für das Auftreten einer Wirkung, denn alle Wirkung findet sich an einem Einzelwesen. Ja, es gehört nach Rehmke zu jeder Wirkung noch ein zweites Einzelwesen, durch das die Wirkung an dem zweiten Einzelwesen hervorgerufen wird. Ich nehme z. B. einen Stein und lege ihn auf einen Sandhaufen, so entsteht in dem Sandhaufen ein Eindruck. Der Stein ist die „wirkende" Bedingung, die in dem Sandhaufen als „grundlegender" Bedingung die Wirkung hervorruft. Stein und Sandhaufen stehen in „Wirkenszusammenhang", sie bilden eine nicht stetige, weil trennbare „Wirkenseinheit".

Die Logik oder die Philosophie als Wissenslehre hat es mit dem Gegebenen überhaupt „als dem Gedachten" oder dem „Gewußten im engeren Sinne" zu tun. Wissen ist beziehungsloses Haben, das sich von Wissen 1 zu Wissen 2 ($W^1 \rightarrow W^2$) entwickelt, d. h. vertieft. Wissen 1 ist

das noch nicht logisch durchdachte Wissen, das noch nicht „klar" ist, das sich zur Klarheit, d. h. zum Gewußten in Einheit und Beziehung entwickelt. Ausdrücklich betont Rehmke, daß diese Entwicklung keine „Veränderung" und keine „Schöpfung" des Bewußtseins ist. „Eine Veränderung ist diese Folge ‚Wissen 1 zu Wissen 2' nicht zu nennen, wenngleich Wissen 2 ein anderes Wissen bedeutet als Wissen 1, und zwar in dem Sinne, daß jenes mehr aufweist als dieses, nämlich Klarheit, die diesem mangelt. Nichtsdestoweniger stellt die Folge ‚Wissen^1 → Wissen^2' eine Entwicklung dar; denn Entwicklung bedeutet selbst nicht Veränderung, wenn auch freilich ein Anderswerden, und zwar eben das Anderswerden nur durch ein Mehr, d. h. durch etwas, das bisher fehlte. Wir haben die Worte ‚Entwicklung' und ‚Veränderung' wohl auseinander zu halten. Freilich, beide drücken ein Anderswerden aus, aber das Anderswerden der Entwicklung ist nur Gewinn allein, das Anderswerden der Veränderung dagegen sowohl Gewinn als auch Verlust." „Das menschliche Bewußtsein findet zwar oder entdeckt, aber es bildet nicht die Einheit, schafft nicht die Beziehung von Gewußtem, sondern das Gewußte offenbart sich den Wissenden als Einheit und in Beziehung."

Die Psychologie bestimmt das Wesen der Seele als Bewußtsein. Die Seele hat nicht Bewußtsein, als wäre Bewußtsein ihre Bestimmtheit, sondern die Seele ist Bewußtsein. Neben den körperlichen Einzelwesen gibt es unkörperliche seelische Einzelwesen, der Mensch aber ist eine Wirkenseinheit von Körper und Seele. Als nichtkörperlich ist die Seele nicht durch Größe, Gestalt und Ort bestimmt, sondern durch anderes, durch gegenständliches, zuständliches, denkendes und ursächliches Bewußtsein. Als gegenständliches Bewußtsein „hat" die Seele Wahrnehmungen und Vorstellungen, nicht etwa ist sie wahrnehmend oder vorstellend tätig. Eine Nervenerregung ruft einen Gehirnzustand hervor, der nach dem Wirkensgesetz (siehe oben) eine Wahrnehmung bewirkt. Rehmke ist also Gegner der Lehre vom psychophysischen Parallelismus und Vertreter der Theorie von Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. Die Vorstellung kommt zustande durch einen Reiz in der Seele, der einen Gehirnzustand hervorruft, der dann seinerseits die Vorstellung bedingt. Auch das zuständliche Bewußtsein von Lust und Unlust wird durch einen Gehirnzustand hervorgerufen. Die Gesamtheit der in einem Augenblick vorhandenen Wahrnehmungen und Vorstellungen bedingt das Lust- und Unlustgefühl im Menschen. Denkendes Bewußtsein ist Unterscheiden und Vereinen, das durch die Subjektbestimmtheit der Seele (die dem Ort beim Dinge entspricht) bedingt ist. „Denkendes Bewußtsein im besonderen ist die Seele nur auf Grund ihrer einheitstiftenden Bestimmtheit, des Bewußtseinssubjektes." Dieses Unterscheiden und Vereinen hat es nicht bloß mit dem Wahrnehmen und Vorstellen, sondern mit dem gesamten Seelenleben zu tun: „Es erscheint selbstverständlich, daß die Seele als denkendes Bewußtsein das

gesamte Mannigfaltige im Seelenleben umspannt." Im ursächlichen Bewußtsein bezieht sich die Seele als wollende in der Gesamtheit ihrer Bestimmtheiten, Rehmke sagt als Augenblickseinheit, auf eine Veränderung, die „im Lichte der Lust" steht, d. h. mit Lustvorstellung verknüpft ist. „Wollen ist überhaupt keine Bestimmtheit des Bewußtseins wie Wahrnehmen und Lusthaben, sondern ein sich ursächlich Beziehen des Bewußtseins auf eine Veränderung." Willensfreiheit gibt es nicht, sondern nur Selbstbestimmung der Seele auf eine Veränderung, diese Selbstbestimmung aber kann einmal auf Zwang, das andre Mal auf freier Wahl beruhen. „Willensfreiheit liegt etwa vor, wenn ich, um einen Freund zu besuchen, von den verschiedenen Wegen zu ihm einen mir angenehmen (d. h. im Lichte der Lust stehenden) erwähle. Im Zwangsvollen nehme ich dagegen einen Weg, der mir unangenehm ist, d. h. der mir im Lichte der Unlust steht, um den Zweck zu erreichen" (Hegenwald).

An diese Gedankengänge knüpft Schumann seine religionsphilosophische Grundlegung an. Er geht von dem in der Religion Gegebenen aus. „Das einzige, was die Religionswissenschaft voraussetzen darf und muß, ist 1. die direkt oder indirekt psychologische (‚psychologische' oder ‚historische') Wirklichkeit ihres Gegenstandes und 2. die grundwissenschaftliche Arbeit der Philosophie und ihre Resultate, d. h. die Klärung und Bestimmung des schlechthin Allgemeinen unserer Welt." „Wer wissen will, was Religion ist, der muß vor allem die Religion selbst reden lassen. Das Gegebene ist auch hier allein der fruchtbare Ackerboden aller Erkenntnis. Die Religionswissenschaft wird also das Tatsachenmaterial der religiösen Erfahrung in der weitesten Ausdehnung und in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit zu berücksichtigen haben." „Betrachtet nun die Religionswissenschaft das Religiöse als solches, so hat sie eben die Aufgabe, zu bestimmen, was dies besondere Gegebene ist, das mit dem Wort ‚religiös' zum Ausdruck gebracht wird. Sie wird festzustellen haben, ob das Religiöse sich als ein überall völlig identisches Einfaches darstellt, oder ob verschiedene Momente in ihm sich unterscheiden lassen. Im letzteren Fall hat sie dann diese Momente zu fragloser Klarheit zu bringen, ihr Verhältnis zueinander sowie die Einheit, in der sie in dem Begriff der Religion gegeben sind, zu bestimmen."

Schumann eröffnet von dieser seiner Grundposition aus einen sehr scharfsinnigen methodischen Kampf gegen jede kantisierende Religionsphilosophie, besonders gegen Natorp, Simmel und Troeltsch. Es ist streng der Geist Rehmkescher Logik, wenn wir bei ihm lesen: „Es gibt kein logisch-rationales Kriterium für die Wahrheit eines Satzes. Wahr ist ein Satz, der Wirkliches zum Ausdruck bringt, deshalb geht es nicht an, durch irgendein rationales Apriori die Wahrheit gewisser religiöser Urteile begründen zu wollen und auf Grund dessen zu unterscheiden, ob sich im ‚Inhalt' der Religion ein Wirkliches anerkennen lasse."

Schumann lehnt daher die auf Kant zurückgreifende Religionsphilosophie mit ihrer Scheidung der quaestio facti (Religionsgeschichte und -psychologie) und der quaestio juris (Religionsphilosophie) ab. Es „steht von vornherein fest, daß sobald über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Gegenstandes eines religiösen Erlebnisses entschieden ist, sofort auch die Hauptentscheidung über seine Wahrheit, seinen sogenannten Wahrheitsgehalt gefallen ist". Infolgedessen gibt es für Schumann auch keinen Aufstieg vom „Gegebenen" des religiösen Lebens zu seinem transzendenten Hintergrunde. „Von der Transzendenz ihres Gegenstandes weiß die konkrete Religion nichts, denn dieser ihr Gegenstand ist weder das ‚Unendliche', noch das ‚Absolute', noch das ‚Seinsollende' noch irgendein anderes Gespenst; die Religion behauptet dagegen freilich mit allem Nachdruck die Wirklichkeit ihres besonderen Gegenstandes bzw. der Glieder des Wirkensverhältnisses, als welches sie sich gibt." Jede Bemühung um die Transzendenzfrage kann die Religionsphilosophie nur auf den Holzweg führen.

Nun hätte man von Schumann eine ausgeführtere Phänomenologie des Religiösen erwartet. Sie fehlt aber, und nur Andeutungen finden sich. Im Anschluß an Rehmke würde sich etwa folgendes sagen lassen. Gott ist ein undingliches Einzelwesen, das nicht durch Größe, Gestalt und Ort bestimmt ist. In niederen Religionen liegt allerdings eine solche „dingliche" Auffassung Gottes vor. Für die höheren Religionen, jedenfalls für das Christentum, ist Gott Bewußtsein, dessen nähere Bestimmtheiten festzustellen sind. Als solche Bestimmtheiten ließen sich etwa ermitteln: Vorstellung der Welt als Ganzes (Allwissenheit), Gefühl der Lust im Blick auf die Menschheit (Liebe), Gottes Ichbewußtsein usw. Diese Gottheit steht mit dem Menschen in „Wirkungszusammenhang", es fragt sich, ob im stetigen oder vorübergehenden. Im Christentum wird man unter Umständen beim Frommen (etwa Jesus) von einem stetigen Wirkungszusammenhang reden können, jedenfalls hat der Religiöse das Streben, diesen Zusammenhang stetig zu erhalten. Zweifel und Sünde aber von seiten des Menschen, Zorn von seiten Gottes können dies Wirkensverhältnis unterbrechen. Näher bestimmend könnte man fragen: Ist Gott oder der Mensch grundlegende bzw. wirkende Bedingung? Im Gebet ist der Mensch wirkende, Gott grundlegende Bedingung, in der Schickung Gottes ist es umgekehrt. Da aber das Wirkensverhältnis zwischen Gott und Mensch individuell sehr verschieden ist, bei den meisten Menschen kein stetiges, bei manchen vielleicht überhaupt nicht gegeben ist, so dürfte Religionsphilosophie nach Rehmke eine Wissenschaft vom „Möglichen" sein, möglich in dem Sinne dessen, was wirklich, d. h. in Wirkungszusammenhang stehend, sein kann.

Auch Hermann Hegenwald hat sich über die religionsphilosophische Bedeutung Rehmkes geäußert. Er sieht sie darin, daß er die Religionswissenschaft vom religionspsychologischen Illusionismus befreien kann. „Die Reli-

ligionspsychologie behandelt das menschliche Bewußtsein in seinen religiösen Zuständen und führt zu der Vermutung oder setzt diese Überzeugung eigentlich schon voraus, daß Religion überhaupt ein bloßer Zustand des menschlichen Bewußtseins sei ohne irgendeine Verankerung in einem Wirklichen außerhalb der Seele, etwa in Gott. Darin aber liegt das Unzulängliche der bloßen Religionspsychologie als eine Begründung der Religion überhaupt. In strenger Konsequenz der grundwissenschaftlichen Fragestellung kommt Rehmke von seinem Welt- und Gegebenheitsstandort aus im Unterschied zur ausschließlichen Behauptung solcher bloßen Religionspsychologie zu einer klaren wissenschaftlichen Fundierung der Religionsphilosophie."

Hegenwald entwirft dann eine kurze Phänomenologie der Religion, die im wesentlichen eine Stellungnahme zu den Ideen Gott, Unsterblichkeit, Willensfreiheit enthält. „Der grundwissenschaftlich-religionsphilosophischen Fragestellung ist Gott zunächst Gegebenes, denn alles, von dem wir sprechen, müssen wir haben, d. h. es muß uns Gegebenes sein. Die weitere Frage ist dann die nach seinem Wirklich- oder Nichtwirklichsein. Die Berechtigung der Annahme des religiösen Menschen, einen wirklichen Gott zu setzen und sich mit ihm im Wirkenszusammenhang zu wissen, die gilt es herauszustellen und klarzulegen. Die Unsterblichkeit der Seele ist dadurch gesichert, daß die Seele als einfaches unräumliches Einzelwesen erkannt ist, und einfache Einzelwesen sind unvergänglich. In was sollte sie vergehen oder zerfallen? .... Ein Wesen kann nur in andere Einzelwesen, schließlich in seine einfachen Einzelwesen, zerfallen, diese, also auch die Seele, sind unvergänglich: sie sind nicht geworden und können nicht vergehen; sie sind von Ewigkeit zu Ewigkeit. Der Mensch vergeht, d. h. die Wirkenseinheit von Seele und Leib vergeht mit dem Tode, und der Leib zerfällt zu Staub, aber die Seele lebt ewig." Und das Problem der Willensfreiheit hat Rehmke als auf falscher Fragestellung beruhend aufgelöst.

Die Kritik muß bei Rehmkes Logik und bei seinem realistischen grundwissenschaftlichen Ansatz einsetzen. Es gibt gewisse grundsätzliche Überzeugungen, über die sich nicht weiter diskutieren läßt, die vielmehr ihre Berechtigung durch ihre methodische Brauchbarkeit beweisen müssen. Was Rehmke Philosophie nennt, ist keine Philosophie. Der erste Satz der Rehmkeschen Logik: Philosophie heißt ein Unternehmen, das auf das Gegebene schlechtweg geht, stellt Rehmke außerhalb aller philosophischen Diskussion. Denn Philosophie fragt nicht nach dem Gegebenen, sondern nach dem Geltenden, nicht nach dem Seienden, sondern nach dem Seinsollenden, nicht nach den Tatsachen, sondern nach den Werten. Die Logik will nicht die im Bewußtsein vorgefundenen Denkvorgänge beschreiben, sondern die Denk*formen*, die Denk*gesetze* aufstellen, die für alle logische Arbeit *gelten*, auch wenn sie nirgends gegeben wären, und von deren Geltung zwar nicht die Wirklichkeit, wohl aber die Wahrheit der Urteile abhängt.

Denn Wirklichkeit und Wahrheit fallen doch nicht ohne weiteres zusammen. Es geht nicht an, auf die Unterscheidung von quaestis facti und quaestis juris, auf die Unterscheidung der Tatsachenfrage und der Geltungsfrage zu verzichten. Daher ist Schumanns Behauptung, daß mit der Wirklichkeit eines Gegenstandes auch die Entscheidung über seine Wahrheit gefallen ist, unbedingt abzulehnen. Die Lügen waren im Weltkriege sehr „wirklich", ohne „wahr" zu sein, und manche Wahrheit ist während des Krieges niemals wirklich geworden — und gerade diese sorgfältige Scheidung der Wirklichkeitsfrage und der Wahrheitsfrage ist ein unverlierbares Erbe des Kantianismus, an dem auch der festhalten muß, der sonst viele Positionen Kants preisgibt.

Die falsche Grundeinstellung Rehmkes rächt sich denn auch an den verschiedensten Stellen. Er verkennt das aktive Wesen der Seele und konstruiert eine Märchenwelt, deren Schilderungen dem unmittelbaren seelischen Leben widersprechen. Das Seelische läßt sich niemals als Sein, sondern immer nur als Tätigkeit erfassen. Was Rehmke weiter als Seelenwesen, als Seelensein beschreibt, ist nur durch anders angefüllte kategoriale Schemata aus der Dingwelt möglich. Es ist Rehmke gewiß zuzugeben, daß er das Seelische anders als das Räumliche beschreibt, aber eben doch nur nach Analogie des Räumlichen, Rehmkes psychologische Definitionen haben das räumliche Schema zum Hintergrund, in das die psychologischen Termini hineingezwängt werden. Und wie Rehmke die Aktivität der Seele verkennt, so verkennt er die Autonomie der Erkenntnis. Erkenntnis ist nicht Offenbarung eines Tatbestandes und dessen Anerkennung, sondern Erkenntnis ist Erzeugung, Schöpfung eines Systemzusammenhanges und Anerkennung einer logischen Gesetzmäßigkeit. Das bestreiten heißt einfach das Wesen der Wissenschaft verkennen. Und wie die Autonomie der Erkenntnis wird die Autonomie alles geistigen Lebens verkannt.

Man könnte auch fragen, ob Rehmkes Schema Einziges-Allgemeines wirklich glücklich ist. In Rehmkes Schema findet der Individualbegriff keinen Platz. Ich will damit nicht etwa, wie Heyde gemeint hat, an Stelle von Rehmkes Dichotomie eine Trichotomie setzen, sondern ich will nur sagen, daß sich die Wirklichkeit in Rehmkes Zweiheit nicht erschöpfend begreifen läßt. Das wird auch an Rehmkes Platokritik deutlich. Wenn er infolge seiner Alternative bei Plato die Unklarheit findet, daß die Ideen sich nicht dem Schema Einziges oder Allgemeines fügen, so liegt das m. E. nicht an Platos ungenügender Ideenlehre, sondern an Rehmkes unzureichendem Schema. Jedenfalls ist damit, daß der Idealismus sich Rehmkes Schema nicht fügen will, nichts gegen den Idealismus gesagt.

Aus den bisherigen Ausführungen folgt bereits das entscheidende Bedenken gegen die Rehmkesche Religionsphilosophie. Ist die Fassung des Seelenbegriffes bei Rehmke unberechtigt, so ist die Fassung des Gottes-

begriffes ebenso unberechtigt. Rehmke faßt Gott, oder richtiger gesagt, muß im Zusammenhang seiner Philosophie Gott fassen als Bewußtsein, das an andern Seelen Veränderung „wirkt", und in dem durch andere Seelen Veränderungen gewirkt werden. Aber eine spezifisch religiöse „Tätigkeit", ein „Formgeben", ein „Schaffen" Gottes kann es im Zusammenhang der Religionsphilosophie Rehmkes nicht geben.

Daraus folgt denn auch die religionswissenschaftliche Methode Schumanns. Alles, was sich als unmittelbar religiös gibt, wird auch als religiös genommen; ein Kriterium zur Scheidung zwischen Religiösem und Nichtreligiösem in dem sich als religiös ausgebenden Tatsachenmaterial gibt es hier nicht. Solche kritiklose Hinnahme dessen, was religiös sein will, solches naive Bauen auf die Selbstzeugnisse und Selbstaussagen, also auf die bloße Wortbedeutung des Religiösen ist unberechtigt. Die naiven Selbstbehauptungen des Religiösen werden nun aber wieder in das räumliche Schema eingespannt: Einzelwesen usw. Besonderes Bedenken muß die Einzwängung in das Schema des Wirkenszusammenhanges hervorrufen. Damit wird das Wesen des im Räumlichen konstatierbaren Wirkenszusammenhanges (wie in der Psychologie auf das Verhältnis Körper-Seele) in der Religion auf das Verhältnis Seele-Gott übertragen. Wir fragen doch aber, ob denn das Wirkensverhältnis zwischen Seele und Gott nicht ganz andersartig ist als das zwischen Stein und Sandhaufen, und von welcher spezifischen Eigentümlichkeit es ist.

Was sich dem grundwissenschaftlichen Schema aber nicht fügen will, wird von Schumann erbarmungslos beseitigt. Mystik als Sonderart der Religion wurde zuerst von Schumann nicht anerkannt, weil sie kein Wirkensverhältnis zwischen Gott und Seele herstellt. Gerade in der Mystik treten aber so charakteristisch religiöse Momente, Einswerden mit Gott, Verzicht auf das eigene Ich, hervor, das gerade die Grundwissenschaft, die auf dem Gegebenen schlechthin fußt, an ihr nicht vorübergehen kann. Tut sie es aber, so führt sie hier durch eine Hintertür, natürlich unbewußt, die verpönte Scheidung einer quaestio facti und einer quaestio juris ein. Mystik will Religion sein, daß sie es nicht ist, würde eventuell nur durch kritische Besinnung auf ein religiöses Apriori zu beweisen möglich.

Schumann hat sich in einer „grundwissenschaftlichen Betrachtung des mystischen Erlebnisses" eingehender mit mir auseinanderzusetzen versucht. Aus seinen Äußerungen geht hervor, daß ihm „von verschiedener Seite", also nicht bloß von mir allein, die Mystik entgegengehalten worden ist. Und Schumann hat sich m. E. unter der Kraft des Einwandes zu allerhand wertvollen Zugeständnissen bewegen lassen: „Allerdings ist die Mystik echte, innerlichst lebendige Religion; hat der Einwand recht, so scheitert unsre formale Grundauffassung der Religion an einem der wichtigsten Tatsachengebiete des religiösen Lebens. Wir stehen also vor der entscheidenden Frage: Darf das mystische Erlebnis als das Erleben eines Wirkensverhältnisses

der bezeichneten Art gedeutet werden." Schumanns Argumentation vermag mich aber nicht zu überzeugen. Er will in der Mystik zwischen dem „freilich oft nur zu schwach erhellten Eigenbestand des Erlebnisses" einerseits und den „Sprach-, Vorstellungs- und Begriffsmitteln" für diese Erleben andrerseits unterscheiden, um so zu dem Satz zu gelangen: „Die Verbindung mystischen Erlebens mit ontologischer Spekulation war eine geschichtliche, ist aber nicht eine sachliche Notwendigkeit." Die Behauptung von der „Vergottung der Seele" u. a. wird dann zu einer zeitgeschichtlichen Form für das mystische Erleben, das seinem Wahrheitsgehalt nach doch ein Wirkensverhältnis ist. „Um ein Geschehen handelt es sich überall in aller echten Religion," sagt Schumann. Das bestreite ich, man vergleiche nur den Liedvers: Laß ruhn zu deinen Füßen dein armes Kind! Ich glaube doch, daß Schumanns ursprünglich kühle Stellung zur Mystik begründeter gewesen ist, denn die Mystik bedeutet die Durchbrechung des grundwissenschaftlichen Ansatzes der Religionsphilosophie.

Auch an der Wahrheitsfrage muß die grundwissenschaftliche Religionsphilosophie zuschanden werden. Über aller „Wirklichkeit" der Religion kann ihre Wahrheit entschwinden, trotz aller „Wahrheit" kann die Religion keine „Wirklichkeit" haben. Oft hat der religiöse Aberglauben trotz aller Nicht-Wahrheit höchste Wirklichkeit, während die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit noch viel zu wenig wirklich ist. Vergebens fragt man sich daher, wie Rehmkes Religionsphilosophie ohne Wahrheitskriterium zwischen Heidentum und Christentum einen Wertunterschied machen will. Ist das Heidentum in Afrika deshalb „wahr", weil es dort mehr als das Christentum „wirklich" ist. Nur die Wirklichkeit der Religion unterliegt der quaestio facti, ihre Wahrheit ist eine quaestio juris, die nur aus „kritischer" Besinnung lösbar ist. Übrigens ist auch die Religionsphilosophie nicht am Möglichen, sondern am Geltenden der Religion interessiert. Auch dort, wo Religion nicht ist, „gelten" doch ihre Ideen und Ideale. Nicht bloß das, was ist, sondern auch das, was sein soll, ist Problem der Religionsphilosophie, nicht bloß Beschreibung des Seienden und Wirkenden, sondern Herausstellung des Normativen und Wahren ist ihre Aufgabe. Es gilt also das Wesen und die Wahrheit der Religion zu ermitteln, also vom Gegebenen zu den gestaltenden Gesetzen des religiösen Apriori aufzusteigen.

Schließlich kann ich auch das Bedenken nicht unterdrücken, daß bei der ganzen grundwissenschaftlichen Religionsphilosophie nur allzuwenig herauskommt. Die positiven Ergebnisse bleiben recht dürftig. Da sind die Ergebnisse der Religionspsychologie doch farbiger und reichhaltiger. Gewiß hat Hegenwald darin recht, daß wir bei den Ergebnissen der Religionspsychologie nicht stehen bleiben dürfen, die Religionspsychologie kann uns nicht vom Zweifel und Illusionismus befreien. Der Weg aber, den wir gehen müssen, kann nicht der sein, den Tatsachenbefund in die Konstruktion eines grund-

wissenschaftlichen Schemas einzuzwängen, wodurch die Religion verdünnt und verblaßt wird, sondern nur die kritische Frage nach der Geltung der Religion.

Die Theosophie.

Die Theosophie steht im schroffsten Gegensatz zu den bisher besprochenen Systemen. Sie will nicht bloß im Gegensatz zu jenen eine metaphysische Überwelt vertreten, sondern sie traut den Menschen die Kräfte zu und will sie in ihnen wecken, mit jener Welt in eine sinnliche Berührung zu treten und die Wesen und Kräfte jener Welt zu schauen. Ich würde über die landläufigen Bestrebungen auf diesem Gebiete nicht berichten, sie sind Aberglauben und keine Philosophie und haben daher in einem Buche, das ein Problem der Gegenwartsphilosophie behandelt, nichts zu suchen. Aber in Rudolf Steiner, der seine Anthroposophie scharf gegen alle andre Theosophie abgrenzt, ist ein Mann aufgetreten, der offenbar bemüht ist, seine Theosophie auf philosophische Grundlage zu stellen. Es kommt hinzu, daß Steiner offenbar auf evangelische Theologen wie Rittelmeyer und Geyer einen sehr starken Eindruck gemacht hat und so auf die evangelische Theologie Einfluß gewinnt. Das scheint mir genügend Anlaß, ihn in einem Buch über das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie kritisch zu behandeln.

Der Grundirrtum der Philosophie ist nach Steiner die Unterscheidung von Wahrnehmung und Idee, also die Meinung, daß es zwei Quellen der Erkenntnis gibt. Am schärfsten haben diesen Irrtum Plato und Kant herausgearbeitet, und deutlich hat sich gezeigt, daß er dazu führen muß, entweder die geoffenbarten Wahrheiten durch Vernunftwahrheiten zu ersetzen oder dem vernunftgemäßen Wissen den Krieg zu erklären. Goethe und der deutsche Idealismus haben mit diesem Irrtum grundsätzlich gebrochen.

[1]) Literatur: R. Steiner, Goethes Weltanschauung. 1897. Das Christentum als mystische Tatsache. 1902. Theosophie. 1904. Die Geheimwissenschaft im Umriß. 1913. Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten? 1918. Das Vaterunser. 1914. Fr. Rittelmeyer, Von der Theosophie Rudolf Steiners. Christliche Welt. 1916. Nr. 33—35. Johannes Müller, Theosophie. Ebenda. 1918. Nr. 2—4. Fr. Rittelmeyer, Johannes Müller und Rudolf Steiner. Ebenda. 1918. Nr. 20—24. Gogarten, Der anthroposophische Christus. Ebenda. 1919. Nr. 22. Fr. Rittelmeyer, Vom Christus der Anthroposophie. Ebenda. 1919. Nr. 37, 38. Chr. Geyer, Theosophie und Religion. Theosophie und Theologie. 2. Aufl. 1919. Fr. Traub, Rudolf Steiner als Philosoph und Theosoph. 1919. Max Dessoir, Vom Jenseits der Seele, die Geheimwissenschaften in kritischer Betrachtung. 1917. S. 254—263. (Vgl. dazu Steiners Antikritik in den Seelenrätseln, S. 46 ff.) F. Niebergall, Idealismus, Theosophie und Christentum. 1919. Th. Devaranne, Moderne Theosophie von Dr. Steiner. Protestantenblatt. 1919. Nr. 20 und 22. H. Schlemmer, Der Okkultismus — ein neuer Weg für den Religionsunterricht? Monatsbl. f. d. ev. R.-U. 1918. Fr. Rittelmeyer, Max Dessoir und Rudolf Steiner. Süddeutsche Monatshefte. Jg. 17. H. 1. 1919. K. Kesseler, Kritische Erwägungen zur Theosophie R. Steiners. Protestantenblatt. 1920. Nr. 3, 5 und 7.

„Den Gegensatz zu dieser Kantschen Auffassung der Welt bildete in allen wesentlichen Dingen die Goethesche." Goethe wollte keine Zweiweltenlehre, keine Trennung von Wahrnehmungswelt und Erfahrungswelt: „Durch die Pendelschläge wird die Zeit, durch die Wechselwirkung von Idee und Erfahrung die sittliche und wissenschaftliche Welt regiert." Deshalb bestreitet Goethe das „Ding an sich". „Es widerspricht dem Geiste der Goetheschen Weltanschauung, von Wesenheiten zu sprechen, die außerhalb der dem menschlichen Geiste zugänglichen Erfahrungs- und Ideenwelt liegen, und die doch die Gründe dieser Welt enthalten sollen." Nach Goethe kommt es nur darauf an, mit freiem, offenem Beobachtungsgeist und entwickeltem Innenleben die Erscheinungen auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen, dann ist alles zu schauen, was in ihnen liegt. Solche Wesensschau wird erfassen, daß alle Naturkräfte nur Formen des Geistes sind, daß Natur dieselbe Kraft ist, die im Innern des Menschen wirkt. Der deutsche Idealismus bewegt sich auf derselben Linie. Er sucht nach Fichte „ein ganz neues Sinneswerkzeug", um eine „neue Welt" zu erkennen, die für den gewöhnlichen Sterblichen „gar nicht vorhanden" ist. Aber bei Steiner erst vollendet sich diese Wesensschau, was bei jenen trotz aller Richtigkeit des Ansatzes abstrakt begrifflich blieb, gelangt bei Steiner zu unmittelbarer Anschauung.

Allerdings nur der sittlich reine Mensch kann dies Ziel erreichen. Darum ist erste Vorbedingung die Selbstzucht des Menschen, seine Selbsterziehung zu Geduld, Selbstbeherrschung, Wahrhaftigkeit, Dankbarkeit, Duldsamkeit. Wer die Kraft zu solcher sittlichen Lebensführung nicht aufbringt, der wird niemals zur unmittelbaren Anschauung des Übersinnlichen gelangen. Wer es aber tut, der ist reif, sich von Steiner führen zu lassen. Der Weg allerdings ist lang und schwer und von Gefahren umlauert. Drei Stadien sind zu durchlaufen: Vorbereitung, Erleuchtung, Einweihung. Es beginnt jetzt mit dem Geheimschüler „eine Art geistiger Trainierung" (F. Traub), welche die Hellseherfähigkeit im Menschen wecken soll. Man kann die wesentlichsten Methoden dieser Trainierung, soweit sie mitgeteilt werden, als Konzentration, Meditation, Pflege des Traumlebens und besinnliche Lektüre wertvoller Schriften bezeichnen. Die Konzentration und Meditation ist eine Art geistiges Turnen, der Mensch zwingt sich streng bei einem Gedanken oder einem Gefühl zu verweilen, ohne daß sich Störendes dazwischen drängt. Die Pflege des Traumlebens soll dazu helfen, „daß wir mit dem Licht des Bewußtseins immer tiefer in die Traumwelt eindringen und hiermit allmählich in die Nähe von eben jenen Bewußtseinswelten kommen, in denen die Widersprüche des gewöhnlichen Bewußtseins aufgehoben sind und die Rätsel des Daseins sich selber lösen." Die besinnliche Lektüre wertvoller Schriften, die ihrerseits wieder Konzentration und Meditation voraussetzt, soll unmerklich und unbewußt unser Inneres umgestalten und die Organe ausbilden, die uns zum Erfassen der übersinnlichen Welt befähigen.

Die drei Stufen durchschreitend schaut der Mensch immer tiefer und tiefer hinein in die Geheimnisse der geistigen Welt. Wenn er seine Aufmerksamkeit auf Wachsendes, Blühendes und Gedeihendes einerseits und auf Welkendes, Absterbendes andererseits richtet, entstehen in ihm bestimmte Gefühle, die er in sich auswirken lassen muß. „Er wird sich bald überzeugen, daß ein Gefühl, das in einem solchen Falle durch seine Seele früher nur durchgehuscht ist, anschwillt, daß es eine kräftige und energische Form annimmt. Diese Gefühlsform muß er dann ruhig in sich nachklingen lassen. Er muß dabei ganz still in seinem Innern werden. Er muß sich abschließen von der übrigen Außenwelt und ganz allein dem folgen, was seine Seele zu der Tatsache des Blühens und Gedeihens sagt." Aus diesen Gefühlen erbauen sich die Hellseherorgane, mit denen der Geheimschüler „geistige Linien und Figuren" sieht. „Eine blühende Blume zaubert vor seine Seele eine ganz bestimmte Linie, ebenso ein im Wachsen begriffenes Tier oder ein im Absterben befindlicher Baum." „So wie die Gestalten der Pflanzen und der Tiere in der gewöhnlichen Naturgeschichte beschrieben werden, so beschreibt oder zeichnet der Kenner der Geheimwissenschaft die geistigen Gestalten der Wachstums- und Absterbensvorgänge nach Gattungen und Arten." Sehr bald sieht der Geheimschüler auch Dinge, die gar kein physisches Dasein haben. Wenn der Geheimschüler ferner seine Gefühle und Gedanken, die „wirkliche Tatsachen sind, genau so wie Tische und Stühle in der physisch-sinnlichen Welt", in strenge Zucht nimmt und sich alle Spielerei verbietet, wenn er beim Hören von Tönen unter Absehen davon, was der Ton für ihn ist, seine Seele von dem erfüllen läßt, „was in dem Wesen vorgeht, von dem der Ton kommt", wer sich Mühe gibt, andern Menschen so zuzuhören, daß dabei sein eigenes Inneres, sein Besserwissen oder seine Überlegenheit schweigt, in dem erwacht ein neuer Hörsinn, der ihn befähigt, „Kundgebungen aus der geistigen Welt" zu vernehmen. „Die Wahrnehmung des ‚inneren Wortes' erwacht. Dem Geheimschüler offenbaren sich allmählich von der Geisteswelt aus Wahrheiten. Er hört auf geistige Art zu sich sprechen. Alle höheren Wahrheiten werden durch solches ‚inneres Einsprechen' erreicht."

Auf der Stufe der Erleuchtung werden Steine, Tiere, Pflanzen konzentriert betrachtet, wodurch wiederum im Menschen Gefühle entstehen und bei längerer Übung nachwirken. „Erst sind die Gefühle nur solange vorhanden, als die Betrachtung dauert, später wirken sie nach. Und dann werden sie zu etwas, was in der Seele lebendig bleibt. Der Mensch braucht sich dann nur zu besinnen: und die beiden Gefühle steigen immer, auch ohne Betrachtung eines äußeren Gegenstandes, auf." Auf solche Weise bilden sich Geistesaugen, mit denen man „seelische und geistige Farben" sehen lernt. Vom Stein strömt „blau", vom Tier „rot", von der Pflanze „grün" aus, wobei aber bedacht sein will, daß Steiner nicht wirkliche Farben, sondern Innenerlebnisse wie beim Sehen von Farben meint. „Es muß ausdrücklich betont

werden, daß man, was hier als Farben bezeichnet wird, nicht so sieht, wie physische Augen die Farben sehen, sondern daß man durch die geistige Wahrnehmung Ähnliches empfindet, wie wenn man einen physischen Farbeneindruck hat. Geistig ‚blau' wahrnehmen heißt, etwas empfinden oder erfühlen, was ähnlich dem ist, was man empfindet, wenn der Blick des physischen Auges auf der Farbe ‚blau' ruht." Bald „begegnet" der Mensch auch „Wesen", die niemals die physische Wirklichkeit betreten. Er lernt weiter den Menschen innerlich anschauen, z. B. seine Begierde oder seine innere Befriedigung. Jene ist „flammenähnlich", sie „wird in der Mitte wie gelbrot sein und am Rande wie rötlichblau oder lila empfunden werden", diese „eine geistige Flammenbildung", „die in der Mitte als gelb sich fühlt, und die wie mit einem grünlichen Rande empfunden wird". Ein Rachegedanke erscheint als pfeilartige, zackige Figur, ein wohlwollender Gedanke als sich öffnende Blumen. Auch seine eigene Seele schauen lernt der werdende Theosoph. „Es ist durchaus notwendig, daß der Geheimschüler durch den geistigen Anblick seiner eigenen Seele hindurchgehe, um zu Höherem vorzudringen... Aus dem Bilde der niederen Persönlichkeit heraus wird die Gestalt des geistigen Ich sichtbar. Und erst von dem letzteren aus spinnen sich die Fäden zu andern höheren geistigen Wirklichkeiten."

Die Stufe der Einweihung führt durch drei „Proben" zur Darreichung des „Vergessenheitstrankes" und des „Gedächtnistrankes". Jene drei Proben sind die Feuer-, die Wasser- und die Luftprobe. Sie sollen das Vordringen Unreifer verhindern. „Ein Mensch kann von den Geheimnissen des Daseins nur soviel wirklich erfahren, als dem Grade seiner Reife entspricht. Nur deshalb gibt es Hindernisse zu den höheren Stufen des Wissens und Könnens. Der Mensch soll ein Schießgewehr nicht früher gebrauchen, als bis er genügende Erfahrung hat, um durch den Gebrauch nicht Unheil anzurichten." In der Feuerprobe erlangt der Geheimschüler eine wahre Anschauung (nicht Erkenntnis im wissenschaftlichen Sinne) von den leiblichen Eigenschaften der Körper, Pflanzen, Tiere und Menschen, um dadurch größere Seelengröße und Ausdauer zu erwerben. Der Name Feuerprobe stammt daher, daß durch einen „geistigen Verbrennungsprozeß" der Schleier vor den zu schauenden Wahrheiten weggenommen wird. Jetzt lernt der Kandidat die Geheimschrift der Theosophen kennen, „denn dasjenige, was in den Dingen wirklich ‚verborgen' (okkult) ist, kann weder mit den Worten der gewöhnlichen Sprache unmittelbar ausgesprochen, noch kann es mit den gewöhnlichen Schriftsystemen aufgezeichnet werden". Erst jetzt lernt der Geheimschüler in geschlossenem Zusammenhang in die Geheimnisse der höheren Welten eindringen, er sieht sie im Zusammenhang in ihrer unmittelbaren Gestalt. Die zweite Probe stellt dann den Kandidaten vor eine Aufgabe, deren Erfüllung er aus der Geheimschrift herauszulesen hat, sie heißt die „Wasserprobe", „weil bei der Tätigkeit in diesen höheren Gebieten dem Menschen die Stütze durch die äußeren Verhältnisse so fehlt, wie beim Bewegen im

Wasser, dessen Grund man nicht erreicht, die Stütze fehlt". Die dritte Probe erstrebt Heranbildung der unbedingten Geistesgegenwart. Steiner beschreibt sie mit den wenig klaren Worten: „Bei dieser wird den Kandidaten kein Ziel fühlbar. Es ist alles in seine eigene Hand gelegt. Er befindet sich in einer Lage, wo ihn nichts zum Handeln veranlaßt. Er muß ganz allein aus sich seinen Weg finden. Dinge oder Personen, die ihn zu etwas bewegen, sind nicht da. Nichts und niemand kann ihm jetzt die Kraft geben, die er braucht, als nur er selbst." Diese Probe heißt „Luftprobe", „weil der Kandidat bei ihr sich weder auf den festen Boden der äußeren Veranlassungen stützen kann, noch auf dasjenige, was sich aus den Farben, Formen usw. ergibt, die er durch Vorbereitung und Erleuchtung kennen gelernt hat, sondern ausschließlich auf sich selbst". Dann geht der Kandidat in den „Tempel der höheren Erkenntnisse" ein, wo ihm der „Vergessenheitstrank" und der „Gedächtnistrank" gereicht werden, jener um sich nicht „durch das niedere Gedächtnis fortwährend stören zu lassen", dieser um „höhere Geheimnisse stets im Geiste gegenwärtig zu haben".

Entsprechend dem Fortschritt in der Geistesschulung bilden sich die Hellseherorgane mehr und mehr aus, die der Hellseher als „Lotosblumen" oder „Räder" wahrnimmt, und die je nach dem Vollkommenheitsgrad ausgebildet, leuchtend und in Bewegung sind. Sie sitzen zwischen den Augen, in der Kehlkopfgegend, in der Herzgegend, in der Unterleibsgegend usw. „Die Gedankenart, die eine Seele hat, die Gesetze, nach denen eine Naturerscheinung sich vollzieht, treten für die sechzehnblätterige Lotosblume in Gestalten auf." „Ganz andere Wahrnehmungen treten durch die zwölfblätterige Lotosblume zutage. Man kann die Art dieser Wahrnehmungen annähernd charakterisieren, wenn man sie als Seelenwärme und Seelenkälte bezeichnet." „Dem Hellseher eröffnet sich durch die Ausbildung der zwölfblätterigen Lotosblume auch ein tiefes Verständnis für Naturvorgänge." „Wer die sechsblätterige Lotosblume entwickelt hat, der gelangt zum Verkehr mit Wesen, die den höheren Welten angehören, jedoch nur dann, wenn deren Dasein sich in der Seelenwelt zeigt." In weiterer Ausbildung, zu der auch die Ausbildung des „Ätherleibes" gehört, reift der Geheimschüler zu innerer, tieferer Erkenntnis der höheren Welt: „Einsicht in das höhere Selbst, in die Lehre von der Einkörperung oder Inkarnation dieses höheren Selbst in ein niederes, in das Gesetz, wonach das Leben in der physischen Welt geregelt wird nach geistigen Zusammenhängen — Karmagesetz — und endlich in das Dasein großer Eingeweihter."

Die hellseherische Anschauung greift aber weit über das seelische Leben hinaus, Natur und Geist erscheinen als Auswirkungen einer Kraft, die alles hervorbringt. So weitet sich die Anschauung des Hellsehens über Raum und Zeit, ihr Inhalt umfaßt kosmologische, geologische, anthropologische und noologische Anschauungen. Der Weltprozeß durchläuft verschiedene Ver-

körperungsstufen, die je ein Weltentag von vielen Jahrmillionen Dauer sind, auf den zunächst eine Weltennacht folgt, ehe der neue Weltentag anbricht. Drei Weltentage sind abgelaufen, Saturn, Sonne und Mond, im vierten Weltentag Erde stehen wir. Der Saturnweltentag wird gekennzeichnet: „Innerlich im Saturn ist es wie durcheinanderwogende Geschmacksempfindungen. Süß, sauer usw. wird an den verschiedensten Stellen im Innern des Saturn beobachtet; und nach außen wird das alles als Ton, als eine Art Musik wahrgenommen." Es werden noch ein Jupiter-, Venus- und Vulkantag folgen. Geologisch unterscheidet Steiner wiederum sieben Erdphasen, denen historisch sieben Menschenrassen entsprechen: Die polarische hyperboräische, lemurische, atlantische, arische, denen noch zwei Erdzeitalter und Rassen folgen werden. Über die atlantische Rasse, unsre unmittelbaren Vorfahren, hat Steiner auf Grund seiner Hellsichtigkeit ausführlich berichtet. Sie wohnen auf dem Kontinent Atlantis, über den naturwissenschaftlich Auskunft gegeben wird. Ihr Unterschied von uns wird von Steiner gekennzeichnet: „Jetzt denken die Menschen in Begriffen. Der Atlantier dachte in Bildern. Und wenn ein Bild vor seiner Seele auftauchte, dann erinnerte er sich an so und soviel ähnliche Bilder, die er bereits erlebt hatte: Danach richtete der Atlantier sein Urteil ein." Diese geistige Konstitution hat sich dann in der Menschheit verloren und dem Denken Platz gemacht. Das war notwendig, damit der Mensch zu Selbstbewußtsein und Freiheit gelangte. Nachdem das erreicht ist, kommt eine neue hellsichtige Bewußtseinsepoche, in die der Mensch Persönlichkeitsbewußtsein und Freiheit mitnimmt. Und Steiner erscheint als ihr Bahnbrecher, einem Kopernikus vergleichbar, wie seine Anhänger meinen. Anthropologisch bietet Steiner eine große Reihe von Aufschlüssen über den Menschen. Der Seher erblickt an einem Menschen eine zweite, feinere, sinnlich nicht wahrnehmbare Leiblichkeit, den Ätherleib, der erst den physischen Leib aus einem Leichnam zum lebendigen Leib macht. „Der Ätherleib hat annähernd die Größe und Form des physischen Leibes, so daß er ungefähr auch denselben Raum ausfüllt, den auch der physische Körper einnimmt. Er ist ein äußerst zart und fein organisiertes Gebilde. Seine Grundfarbe ist eine andere als die im Regenbogen enthaltenen sieben Farben. Wer ihn beobachten kann, lernt eine Farbe kennen, die für die sinnliche Betrachtung eigentlich gar nicht vorhanden ist. Sie läßt sich am ehesten mit der Farbe der jungen Pfirsichblüte vergleichen." Steiner bemerkt dazu: „Mit dem Wort ‚Äther' soll nur die Feinheit des in Betracht kommenden Gebildes angedeutet werden. Mit dem ‚Äther' der physikalischen Hypothesen braucht das hier Angeführte zunächst gar nicht zusammengebracht zu werden." Diesen Ätherleib, den übrigens auch die Pflanze im Gegensatz zum Mineral hat, wird überragt vom Astralleib, den wir mit dem Tier gemeinsam haben. Im Menschen blitzt zum Unterschied vom Tier das „Ich" auf, wodurch der Mensch einer höheren Welt angehört.

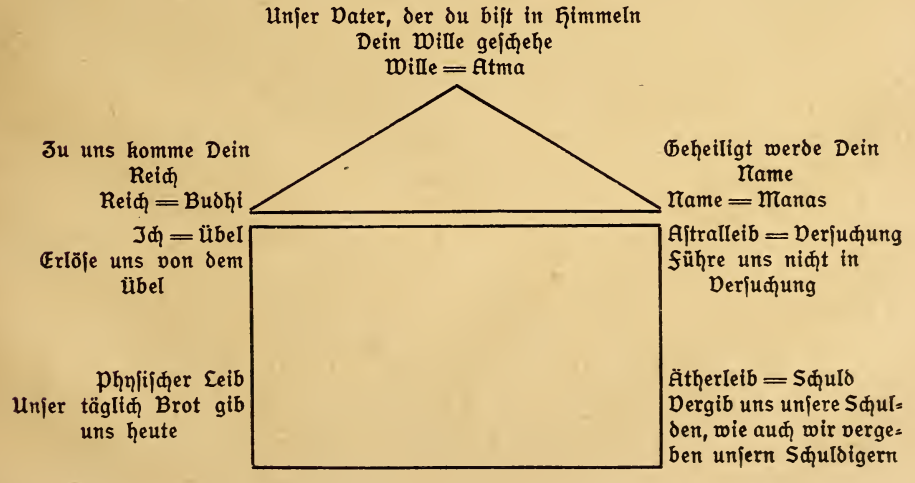
Darüber erbauen sich drei höhere Stufen des Menschenwesens Manas oder Geistselbst (der durchgeistigte Astralleib), Budhi oder Lebensgeist (der durchgeistete Ätherleib), Atma oder Geistesmensch (der durchgeistigte physische Leib).

Schließlich schaut der Seher die Geisteswelt. Den sieben Stufen des Menschenwesens entsprechen sieben Stufen des Geisterlandes. Im Geisterland leben die Urbilder, die vom Hellseher in unmittelbarer Anschauung geschaut werden. „Das geistige Auge sieht im Geisterland den Gedanken des Löwen so wirklich wie das sinnliche den physischen Löwen." Hier sind die Urbilder der Mineralien, der Pflanzen, der Tiere, der Menschen, dann aber leben hier Wesenheiten, von denen es in unsrer irdischen Welt keine Abbilder gibt. Hier herrschen Mächte der Weisheit, des sittlichen Willens, der Persönlichkeit usw., die dem Menschen überlegen sind, aber auch böse Geister, die ihn seinem göttlichen Ziel entfremden wollen, woran sie von jenen, besonders aber von dem Christus, von dem noch zu reden ist, gehindert werden. Die wahre Heimat des menschlichen Geistes ist dies Geisterland. Um seiner Weiterentwicklung willen geht er in die Verkörperung ein: „Die einstige übersinnliche Welt braucht den Durchgang durch die sinnliche Welt. Ihre Weiterentwicklung wäre ohne diesen Durchgang nicht möglich gewesen." Nach dem Tode kehrt der Geist ins Geisterland zurück, wo er seine Erfahrungen aus dem Erdenleben verarbeitet, um nach etwa 2100 Jahren in eine neue Verkörperung einzugehen, bis er aus diesem Kreislauf zu höherer Daseinsstufe als der menschlichen aufsteigt.

Zur Religion steht die Theosophie Steiners auf den ersten Blick indifferent, denn sie will ja Wissenschaft sein und behandelt in Erkenntnisform geschichtliche, naturwissenschaftliche und seelische Dinge. Die Religion liegt da in einer ganz anderen Ebene. Aber die Theosophie will doch Wissen von der Geisteswelt bieten und handelt damit von demselben Objekt wie die Religion. Die großen Religionsstifter haben ja nach Steiner etwas von der Gabe gehabt, die Geisteswelt unmittelbar zu schauen, sie waren „große Eingeweihte", sie hatten als Wissen, was andern Gegenstand des Glaubens ist. Und auch die Religionen sind nach Steiner Transparente der Geisteswelt. „Die Religionen haben in ihren Zeremonien, Sakramenten und Riten äußerlich sichtbare Abbilder höherer geistiger Vorgänge und Wesen gegeben. Nur wer die Tiefen der großen Religionen noch nicht durchschaut hat, kann dies verkennen. Wer aber in die geistige Wirklichkeit selbst hineinschaut, der wird auch die große Bedeutung jener äußerlich sichtbaren Handlungen verstehen. Und für ihn wird dann der religiöse Dienst selbst ein Abbild seines Verkehrs mit der geistig übergeordneten Welt."

So gelangt Steiner auch zu einer eigentümlichen Exegese und zu einer eigentümlichen Dogmatik. Man muß die Evangelien richtig lesen, nicht als Geschichtsquellen, sondern als mystische Tradition. „Sie wollten ja keine geschichtliche Tradition geben. Was sie geben wollten, lag immer

schon als typisches Leben des Gottessohnes in den Mysterientraditionen vorgebildet." „Man darf annehmen, daß Tatsachen in den Evangelien überhaupt nicht als geschichtlich genommen werden wollen, sondern als mystisch." „Für die mystische Auslegung kommt die geschichtliche Untersuchung gar nicht in Betracht." Christus wollte in alle Welt hinaustragen, was die Auserlesenen in den Mysterientempeln erlebt hatten: „Die Kluft zwischen Einzuweihenden und ‚Volk' sollte weniger groß sein. Das Christentum sollte ein Mittel sein, durch das jeder den Weg finden konnte." Die in den Evangelien berichteten Wunder aber sind „Erlebnisse auf einer höheren, auf der geistigen Daseinsstufe, dann ist es von ihnen selbstverständlich, daß sie nicht aus den Gesetzen der physischen Naturordnung begriffen werden können". Und nun beginnt nach diesen Prinzipien eine wüste Umdeuterei. Das Lazaruswunder ist eine „Erweckung im geistigen Sinne". Die ganze Handlung ist symbolische Darstellung des inneren Vorgangs der Initiation. „Der Schlußakt eines Erweckungsdramas bestand in einer symbolischen Handlung, der Mensch mußte nicht nur das ‚Stirb und Werde' begreifen; er mußte es in einer symbolisch-wirklichen Handlung selbst vollziehen. Das Irdische, dessen sich der höhere Mensch im Sinne der Mysterien zu schämen hat, mußte abgetan werden. Der irdische Mensch mußte des symbolisch-wirklichen Todes sterben. Daß dann sein Leib in einen somnambulen Schlaf durch drei Tage versetzt wurde, kann gegenüber der Größe der Lebenswandlung, die vorging, eben doch nur als symbolisch-wirkliche Handlung bezeichnet werden." Das Vaterunser mit seinen sieben Bitten ist ein Ausdruck der oben besprochenen sieben Stufen der Menschennatur dergestalt, daß jede Bitte einer der Stufen entspricht. Die ersten drei Bitten entsprechen den oberen Stufen, die vier andern Bitten den vier andern Stufen. Unter Benutzung pythagoräischer Symbole, des Dreiecks und des Vierecks, veranschaulicht Steiner seine Meinung:



Christus ist nicht geschichtliche Persönlichkeit, sondern kosmische Wesenheit. Er ist der Regent der Sonne in früheren Welttagen, als aber Jesus auf Golgatha starb, ging das Christus-Ich auf die Erde über. Nun ist er der Geist der Erde, die Erde sein Leib. Das besagen die Worte: Wer mein Brot isset, der tritt mich mit Füßen, das ist mein Leib, das ist mein Blut. Die genannten Beispiele mögen genügen.

Zweierlei ist der Steinerschen Lehre zuzugestehen: Sie ist psychologisch oder psychopathologisch interessant und liefert auch beachtenswerte Beiträge zur Psychologie des religiösen Menschen, und sie vermag den Menschen zur Selbstkonzentration und Verinnerlichung zu erziehen. Ob aber, wie Schlemmer gemeint hat, Steiner uns lehren kann, religiös zu erziehen, ist doch sehr fraglich. Die Erziehung zum „Stillesein" (Schlemmer) allein ist noch nicht religiöse Erziehung. In diese verschiedene Wertung spielt übrigens mein später zu besprechender Gegensatz gegen Schlemmer hinein. Im übrigen aber glaube ich Steiner wegen seines Psychologismus, Materialismus und Mystizismus ablehnen zu müssen.

Gewiß müssen wir über die rationalistische Tendenz in Kant hinaus, aber in einer Richtung, die Kant selbst in seiner Kritik der praktischen Vernunft gewiesen hat, nur daß seine Postulatentheorie im Rationalismus stecken blieb. Die Trennung von Wahrnehmung und Idee freilich ist unaufgebbar, denn sie enthält die unaufgebbare Trennung von psychologischer und kritischer Betrachtung, von Tatsachenfeststellung und Geltungsbewertung, die bereits verschiedentlich geltend gemacht wurde, und deren Bedeutung im weiteren Verlaufe unsrer Erörterung des Problems der Religion noch verschiedentlich herausgestellt werden soll. Aber innerhalb der kritischen Betrachtung müssen die Bewertungsmaßstäbe wesentlich erweitert werden, neben die Kriterien rationaler Beurteilung haben Wertgesichtspunkte irrationaler Art zu treten, wie sie sich in Kants Freiheitslehre bereits anbahnen.

Das erste entscheidende Bedenken richtet sich gegen Steiners Psychologismus. Steiner bietet uns eine Antwort auf die Frage nach der Entstehung, nicht aber nach der Geltung der hellseherischen Erkenntnis, denn die Wahrheitsfrage ist niemals durch psychologische Betrachtungen zu lösen. Ja, Steiner verzichtet direkt auf einen Beweis. Denn auf die Forderung, daß verschiedene Hellseher ihre Schauungen über dieselbe Person vergleichen und dadurch ihre Treffsicherheit erweisen sollten, hat er erwidert, daß solches Verfahren auf Verkennung des Wesens seiner Theosophie beruhe. So hat denn auch Johannes Müller gegen Steiners „naiven Realismus" eingewandt, daß keine Garantie gegeben wäre, daß „die Dinge objektiv so seien, wie er sie sieht und auffaßt." Es fehlen die Kriterien, die sicherstellen, daß das Hellsehen nicht derselben subjektiven Verzerrung unterliegt, wie alles sinnliche Wahrnehmen. Mit der bloßen Behauptung ist

hier nichts getan. Und die bloße psychologische Anweisung: Folge den Anweisungen der Hellseher! genügt nicht, denn dann fehlt wiederum das Kriterium dafür, daß der Wahn des einen den andern nicht angesteckt hat. Andere Erlebnisse auf dem Gebiete der Kunst oder der Religion z. B. sind gedeckt und in ihrer Geltung erhärtet durch die großen Kulturgebiete der Kunst und Religion mit ihren eigentümlichen Gesetzlichkeiten, aber Steiners Theosophie ist nicht so gedeckt, und die andern theosophischen Bestrebungen werden von ihm ja geradezu abgelehnt. So kommt es schließlich so, daß er mit seiner Subjektivität allein steht, vielleicht ein paar Genossen hat, denen wir schließlich auf Autorität hin glauben sollen.

Das zweite Bedenken richtet sich gegen Steiners Materialismus. Diese Anklage wird von seinen Anhängern in ihrer Berechtigung bestritten. Aber was soll man sich denn unter „geistigen" Farben, „geistiger Flammenbildung" anders denken als sublimiert Materielles. Und wenn das noch ein Mißverständnis wäre, wenn wirklich „geistige" Farben und „geistige" Flammenbildungen lediglich Analogien aus der Sinnenwelt für Unsinnliches wären, dann gibt es noch andre, noch krasser materialistische Äußerungen Steiners. Der Ätherleib „füllt ungefähr denselben Raum aus", den auch der physische Körper ausfüllt, er ist ein „äußerst zart und fein organisiertes Gebilde", er hat Organe, die sich entwickeln, die lokal bestimmt werden, die sich bewegen usw. Ich wüßte nicht mit dem Worte Materialismus einen Sinn zu verbinden, wenn das nicht Materialismus ist, selbstverständlich ein Materialismus, der nicht nach Büchners und Vogts Vorgang mit grob stofflicher, wohl aber mit sublimierter Materie rechnet. Und schließlich kann ich auch das folgende Wort nur materialistisch verstehen: „Diese (scil. geistige Wahrnehmungskraft ist ein Element von höherer Stofflichkeit." Es ist zu beachten: Etwas Geistiges soll etwas Stoffliches sein. Ist das nicht Materialismus? Zu alledem hat sich Rittelmeyer kürzlich in einer Weise geäußert, die meine Anklage auf sublimierten Materialismus nur stützt; er meint: „Man sagt, es sei eine vollkommene Verkennung des Geistes, wenn man ihn irgendwie anders bestehend vorstelle als in der Form stoffloser Gedanken. So spricht auch Dessoir von einer ‚Verdinglichung' der geistigen Welt durch die Geheimwissenschaften. Es ist wirklich an der Zeit, daß man sich das Dogma vom reinen Geist einmal prüfend ansieht. Selbstverständlich ist Geist als inneres Erlebnis von allen Erlebnissen, die durch die Sinne gemacht werden können, weit verschieden. Eine andere Frage aber ist, ob auch geistige Erlebnisse, deren Geist-Seite zunächst in unkörperlichen Gedanken erscheint, an eine gewisse, wenn auch feinste, Stofflichkeit gebunden sind ... Nichts wird über die unerbittliche Tatsache hinweghelfen, daß von ‚objektivem' Geist zu reden erst dann wirklich erlaubt ist, wenn Nervensubstanz nicht als der einzige Träger des Geistes erlebt und nachgewiesen werden kann." Ich empfinde dies als sublimierten Materialismus.

Mein drittes Bedenken richtet sich gegen Steiners Mystizismus. Gewiß könnte die Geisteswissenschaft der Religion als Wissenschaft parallel laufen, ohne sich mit ihr zu berühren. Aber Steiner will ja als tiefstes Motiv der Religiösen und der Religionen das aufdecken, was die Geisteswissenschaft schaut, nach Steiner haben tatsächlich Religion und Geisteswissenschaft denselben Inhalt: die Geisteswelt. Der religiöse Dienst wird nach Steiner für den Geheimschüler selbst ein Abbild seines Verkehrs mit der geistig übergeordneten Welt. Und Rittelmeyer behauptet, daß durch die rechte Verarbeitung der Anregungen Steiners das Gotterleben reicher und tiefer wird. Sehr richtig hat Schlemmer eingewendet: „Der Gott, an den ich glaube, den ich liebe, und in dessen Hut ich mich geborgen weiß, ist nie und nimmer ein Wesen, dem ich mich nahen könnte auf dem wissenschaftlichen Wege mühsamer Geistesschulung ... Steiner will die Menschen hellsehend machen, mag sein, ein löbliches und notwendiges Beginnen; aber religiös wird man nicht auf diese Weise, sondern indem man fühlen und beten lernt: ‚Laß ruhn zu deinen Füßen dein armes Kind; es wird die Augen schließen und glauben blind‘." Hier ist mit aller Schärfe die Selbständigkeit der Religion herausgearbeitet, die durch Spekulationen wie die Steiners nur verdorben werden kann. Steiner will an die Stelle des Glaubens das volle Wissen setzen, damit aber wird die Religion zerstört, denn sie lebt vom Glauben, Glauben ist die Luft, die sie atmet. Steiner führt uns durch fernste Räume und Zeiten, die Religion spricht: Wenn ich nur dich habe, frage ich nichts nach Himmel und Erde.

Aufs höchste bedenklich aber ist die Art und Weise, wie Steiner mit den klassischen Zeugnissen der christlichen Religion umgeht. All das, was die theologische Arbeit mit Mühe erforscht hat, wird wie mit einer Handbewegung beiseite geschoben und die schlimmste Art allegorischer Bibelexegese lebt wieder auf. Nicht das soll bestritten werden, daß die orientalischen Mysterien bei der christlichen Vorstellungs- und Gedankenbildung beeinflussend wirksam gewesen sind, sondern dies, daß nun alles und jedes historische Verständnis und jede historische Grundlegung der Interpretation ausgeschlossen wird. Und was soll man zu der Ungeheuerlichkeit der Steinerschen Christologie sagen? Der klare geschichtliche Sinn spricht dagegen, aber den erkennt Steiner nicht an und stellt sich damit außerhalb der Diskussion.

Ja, es könnte geschehen, daß durch die Steinersche Geisteswissenschaft auch die Religion materialisiert wird, daß Gott „körperlich" — natürlich in sublimierter Form — erlebt und damit Häckels böser Bemerkung über das „gasförmige" Wirbeltier wenigstens der Schein einer Berechtigung verliehen wird. Und es könnte weiter geschehen, daß all die Anthropomorphismen, mit denen die moderne Theologie aufgeräumt hat, und die so oft ein Hemmnis der wahren Religion und Frömmigkeit gewesen sind, wieder in Theologie und Christentum eindringen. Halten wir fest an der unaufgeb-

baren Grundlage echter Religiosität: Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten. — Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.

Der Fiktionismus.

Mit dem Fiktionismus[1]) wenden wir uns den Systemen zu, die im Gegensatz zu den bisher besprochenen Systemen freundlicher zu Kant stehen. Der berühmte Kantinterpret Vaihinger ist durch sein Kantstudium zu der Entdeckung eines radikalen Kant geführt worden. In der „Kritik der reinen Vernunft" heißt es nämlich: „Wir müssen alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Einheit ausmache." Ebendort steht der Gedanke: „Das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre." In der „Kritik der praktischen Vernunft" steht zu lesen: „Wir sind uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind." Diese und viele andere Stellen, in denen Kant den Ausdruck „als ob" anwendet, geben Vaihinger das Recht, von einer fiktiven Betrachtungsweise bei Kant zu reden. Daß Kant auch eine andere „dogmatische" Betrachtungsweise hat, besonders in den Ausführungen der „Prolegomena" über den Gottesbegriff und in der Postulatentheorie der „Kritik der praktischen Vernunft", gibt Vaihinger zu, aber für den „echten" Kant hält er den Fiktionisten.

Der Grundgedanke des Fiktionismus lautet: Die Kategorien der theoretischen und praktischen Vernunft ermöglichen kein Erkennen im objektiven Sinne, sondern nur eine praktische Lebensordnung, sie sind nicht „wahr", sondern „nützlich". Insofern rückt der Fiktionismus in eine große Nähe des Pragmatismus. Die Fiktion ist ein Gebilde, das unter theoretischem Gesichtspunkt zwar falsch, dem Tatbestande nicht gemäß, der Wirklichkeit nicht entsprechend, aber doch von großem praktischen Nutzen für die Erkenntnis ist. Die Fiktion ist also eine „Erdichtung", ein „Kunstgriff" der menschlichen

[1]) H. Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. 4. Aufl. Felix Meiner, Leipzig. 1920. Heinrich Scholz, Die Religionsphilosophie des Als Ob, Annalen der Philosophie. 1. Bd. 1919. H. Hegenwald, Gegenwartsphilosophie und christliche Religion. 1913. J. Schultz, über die Bedeutung von Vaihingers „Philosophie des Als Ob" für die Erkenntnistheorie der Gegenwart. Kantstudien. 1912. K. Kesseler, Grundprobleme des Fiktionismus. Zur Kritik des Fiktionismus. Deutsche Schule 1914. A. Liebert, Das Problem der Geltung. 1914.

Psyche, durch den die Berechnung des objektiven Geschehens und unser handelndes Eingreifen in seinen Gang ermöglicht wird. Durch die Fiktionen finden wir uns im Leben inmitten der Koexistenz und Sukzession der Empfindungen zurecht. Vaihinger grenzt das Wesen der Fiktion sorgfältig gegen das Wesen der Hypothese ab. Schon der Sprachgebrauch charakterisiert die Fiktion in ihrem völligen Andersein gegenüber den Hypothesen. „Die Hypothese geht stets auf Wirklichkeit: d. h. das in ihr enthaltene Vorstellungsgebilde macht den Anspruch oder hat die Hoffnung, sich mit einer einst zu gebenden Wahrnehmung zu decken: sie unterwirft sich der Probe auf ihre Wirklichkeit und verlangt schließlich Verifikation." Die Behauptung z. B., daß der Mensch aus niederen Säugetieren hervorgegangen ist, ist eine Hypothese, weil wir an das wirkliche Vorhandensein von Zwischengliedern zwischen Mensch und Tier glauben. Die Fiktion ist im Gegensatz dazu ein bewußt falsches Hilfsgebilde, an dessen Wirklichkeit der Bildner selbst nicht glaubt, das vielmehr nach erreichtem Zweck ausgestoßen wird.

Vaihinger belegt diese Thesen mit einer erdrückenden Fülle von Beispielen aus allen Gebieten des geistigen Lebens. Der Mathematiker betrachtet den Kreis, als ob er eine Ellipse wäre, deren Brennpunkte sich in der gegenseitigen Entfernung $= 0$ befinden. Er berechnet in der Cardanischen Formel die kubische Gleichung $x^3 + p\,x + q = 0$, als ob $x = y + z$ wäre. Der Naturwissenschaftler Linné betrachtete das Pflanzenreich, als ob die Anzahl der Staubfäden und Stempel der Einteilungsgrund nach Klassen und Ordnungen wäre. Der Nationalökonom Adam Smith betrachtete alle wirtschaftlichen Handlungen so, als ob sie einzig und allein von Egoismus diktiert wären. Der Jurist beurteilt den Verbrecher, als ob sein Wille bei der verbrecherischen Tat freigewesen wäre. Das sind nur einige Proben aus der Fülle des Vaihingerschen Materials.

Vaihinger hat sich nun bemüht, eine Systematik der Fiktionen zu geben. Er bestimmt ihre wesentlichen Merkmale: 1. Sie sind Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck. 2. Sie weichen willkürlich von der Wirklichkeit ab, sind also bewußt falsch. 3. Sie fallen nach erreichtem Zweck aus, oder ihr Fehler wird kompensiert. 4. Sie erheben keinen Anspruch auf Wahrheit, sondern nur auf Brauchbarkeit. Vaihinger unterscheidet besonders zwischen Semifiktion und eigentlicher Fiktion. In allen Fiktionen wird ein Wirkliches mit einem Nichtwirklichen verglichen, in Analogie gestellt (z. B. wirklich ist x in der Cardanischen Formel, nichtwirklich $y + z$), aber bei den Semifiktionen in anderer Weise als bei der eigentlichen Fiktion. „Alle Fiktionen sind auf Vergleichungen, Analogien zurückzuführen, nur daß in den einen Fällen die Vergleichung direkt ist, in anderen Fällen indirekt durch ein Mittelglied". Semifikationen sind: die künstlichen Klassifikationen, abstrakte, neglektive, schematische, paradigmatische, utopische, typische, symbolische, juristische, personifikative, summatorische, ethische Fiktionen. Eigentliche Fik-

tionen sind: mathematische, mechanische und physikalische Fiktionen, abstrakte Verallgemeinerung, unberechtigte Übertragung, der Begriff des Unendlichen, der Materie, des Atoms, des Dinges an sich, des Absoluten. Schon diese nackte Aufzählung, für die Vaihinger ausführliche Belege bringt, zeigt den ungeheuren Umfang des fiktiven Gebietes.

Infolgedessen wird es nicht wundernehmen, wenn nach Vaihinger auch im Bereich der Religion die Fiktion eine entscheidende Rolle spielt. Kant dient Vaihinger wiederum zum Ausgangspunkt. „Kant offenbart sich uns als theoretischer Nicht-Theist in dem Sinne, daß ihm die Existenz eines höchsten Geistes usw. im üblichen Sinne des Existierens nicht allein nicht wahrscheinlich, sondern höchst unwahrscheinlich, ja direkt unglaubhaft bis zur Unmöglichkeit wird . . ." „Kant, der Vernunftphilosoph, der Aufklärungsdenker, tritt ein für die ‚Zulässigkeit', ja Schicklichkeit solcher religiöser Vorstellungen, welche dem traditionellen Aufklärer wegen ihrer Absurdität ein Greuel sind, so die jungfräuliche Geburt Christi, die Genugtuungsidee, die Idee eines jüngsten Gerichts. Für Kant sind diese Vorstellungen ein zweckmäßiges, pädagogisches Mittel, eine ‚ästhetische Maschinerie' zur Belebung und Förderung moralischer Antriebe, eine sinnlich-poetische Einkleidung der starren Pflichtgebote ‚zu praktischem Behuf'." Mit anderen Worten: Religion hat keinen Wahrheitsgehalt, Religion ist eine Fiktion, besser ein Fiktionssystem, durch das man nützliche Erfolge erzielt. Diese Betrachtungsweise soll die des „echten" Kant sein, die nur durch die „dogmatischen" Äußerungen Kants verdunkelt ist. An diesen echten Kant knüpfte Forberg an, derselbe Forberg, dessen Aufsatz „Entwicklung des Begriffs der Religion" Fichte seine Gedanken „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" entgegenstellte, wodurch er in den Atheismusstreit verwickelt wurde. Religion ist für Forberg ein praktischer Glaube an das Reich Gottes, nämlich das Handeln, als ob ein solches durch unsere Tätigkeit herbeigeführt werden könnte: „Es ist nicht Pflicht zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott, als moralischer Weltregent, existiert, sondern es ist bloß und allein dies Pflicht, so handeln, als ob man es glaubte."

Prinzipiell gehört hierher auch Friedrich Albert Langes „Standpunkt des Ideals": „Wichtiger aber ist, daß wir uns zu der Erkenntnis erheben, daß es dieselbe Notwendigkeit, dieselbe . . . Wurzel unseres Menschenwesens ist, welche uns durch die Sinne das Weltbild der Wirklichkeit gibt, und welche uns dazu führt, in der höchsten Funktion dichtender und schaffender Synthesis eine Welt des Ideals zu erzeugen, in die wir aus den Schranken der Sinne flüchten können, und in der wir die wahre Heimat unseres Geistes wiederfinden . . . Die Naturanlage unserer Vernunft führt mit Notwendigkeit dazu, neben der Welt, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, noch eine eingebildete Welt anzunehmen." Zu dieser „eingebildeten" Welt gehört natürlich auch die Religion! „Das allein kann die Menschheit zu

einem immerwährenden Frieden (zwischen Religion und Naturwissenschaft) führen, wenn die unvergängliche Natur aller Dichtung in Kunst, Religion und Philosophie erkannt wird, und wenn auf Grund dieser Erkenntnis der Widerstreit zwischen Forschung und Dichtung für immer versöhnt wird."

Vaihinger hat sich bemüht, auch sonst im Reich der Theologie Fiktionen aufzuweisen, seine Belege auf diesem Gebiet sind verhältnismäßig dürftig ausgefallen. Für Schleiermacher ist Gott nicht „Vater" der Menschen, aber er ist so zu betrachten, als ob er es wäre. Für Biedermann ist die Unsterblichkeit eine Fiktion. Für Herbart ist der deistisch gedachte Gott eine notwendige Fiktion. Es fordert nach Herbart die Religion, daß derjenige, der als Vater für die Menschheit gesorgt hat, jetzt im tiefsten Schweigen die Menschheit sich selbst überläßt, als ob er keinen Teil an ihr habe. Für Richard Rothe ist die unsichtbare Kirche eine Fiktion. Die Gemeinschaft der Heiligen wird gefaßt, als ob sie eine Kirche wäre. Bei einer Gelegenheit deutet Vaihinger ohne weitere Belege an, daß sich die modernen Theologen tropischer Fiktionen bedienen.

Auch der Gegner des Vaihingerschen Fiktionismus wird unbedingt das Hochverdienstliche des Vaihingerschen Buches, das zu den Glanzleistungen der Gegenwartsphilosophie gehört, zugestehen. Einmal hat das Buch das Verdienst, rein geschichtlich den Umfang des fiktiven Denkens dargetan zu haben. Besonders der Kantinterpretation hat Vaihinger entscheidend neue Wege gewiesen. Dann aber ist sein Buch, wie bereits unsere Skizze zeigt, für die systematische Philosophie von höchster Bedeutung. Den Logiker hat Vaihinger auf das ungeheure Gebiet der Fiktionen gewiesen. Die Fiktion stellt neben Deduktion, Induktion und Hypothese eine besondere wissenschaftliche Methode von höchster Fruchtbarkeit dar. Metaphysik und Religionsphilosophie können von Vaihinger lernen, wieviel Symbolik in ihrer Sprache steckt. Je mehr das eingesehen wird, desto mehr Wille zur Verständigung wird unter den Richtungen Platz greifen.

Gegenüber solcher Anerkennung der wissenschaftlichen und praktischen Leistung Vaihingers gilt es nun aber auch mit allem Nachdruck die schweren Bedenken geltend zu machen, die gegen ihn erhoben werden können und müssen. Zunächst scheint mir die Kantinterpretation, die in dem Fiktionisten den echten Kant sieht, doch nicht standzuhalten. Die fiktive Betrachtungsweise ist doch nur eine Unterströmung, nicht der positivistische, sondern der idealistische Kant ist der „echte" Kant. So ist er auch sonst von den maßgebenden Kantianern verstanden worden. Die ganze Problemstellung: Wie ist Wissenschaft möglich? und der Hinweis auf die Apriori der Wissenschaft, worin doch Kants entscheidende Leistung liegt, weist in dogmatische Richtung. Kant war es nicht um Nützliches und Brauchbares, sondern um Wahrheit zu tun. Daß das auch von seiner Religionsphilosophie gilt, liegt in der

Konsequenz des Kantischen Denkens. Ist der Erkenntnistheoretiker und Ethiker Kant nicht Fiktionist, dann ist es auch der Religionsphilosoph nicht.

Heinrich Scholz hat in seinen Ausführungen über die Religionsphilosophie des Als Ob eine ausführliche Kritik der fiktionistischen Auffassung der Kantischen Religionsphilosophie geboten. Er betont: „Religion im Kantischen Sinne ist der auf dem Vernunftinteresse an den Folgen des sittlichen Handelns aufruhende Glaube an das Dasein Gottes und die mit diesem Glauben verknüpfte Hoffnung auf Unsterblichkeit." Ich hatte in der ersten Auflage dieses Buches kurz darauf hingewiesen, daß eine genauere Auseinandersetzung mit der fiktionistischen Interpretation der Kantischen Religionsphilosophie auf den Gottesbegriff der Prolemogena und auf die Postulate der praktischen Vernunft zurückgreifen müsse. Heinrich Scholz zeigt nun, daß gerade die Postulate dem religionsphilosophischen Fiktionismus widerstehen. Postulate sind nicht Gesinnungsforderungen oder Handlungsmaximen, sondern „Daseinsforderungen, die auf der Geltung des kategorischen Imperativs aufruhen". Daher sagt Scholz: „Die Religion im Kantischen Sinne hat das Dasein Gottes zum Gegenstande." Die Subjektivität dieses religiösen Existentialurteils behauptet nicht die Fiktivität seines Gegenstandes. „Es hat seinen unmittelbaren Grund nicht in einer erweislichen Tatsache, sondern in der auf eine solche" — nämlich die Freiheit — „gestützten Reflexion des sittlichen Subjekts; es ist also subjektiv gewiß. Dies und nur dies soll durch die Kantische Lehre von der Subjektivität der religiösen Existentialurteile zum Ausdruck gebracht werden. Nicht, daß diese Urteile ‚nur' subjektiv und deshalb ohne objektive Bedeutung wären, sondern sie sind allerdings von objektivem Gehalt, nämlich echte Existentialurteile, aber als solche, wenigstens unmittelbar, nicht durch den Zwang von erweislichen Tatsachen, sondern durch sittliche Denknotwendigkeiten, also subjektiv motiviert." In der Auseinandersetzung mit den fiktionistischen Äußerungen bei Kant zeigt Scholz, daß der Ausdruck, Religion sei ein Verhalten, als ob es ein höchstes Wesen gäbe, nicht meine: „wir wissen zwar, daß es kein höchstes Wesen gibt, aber wir müssen so handeln, als ob es so wäre", sondern daß der Sinn vielmehr der ist: „wir wissen zwar nicht, ob es ein höchstes Wesen gibt; aber wir müssen so handeln, als ob wir wüßten, daß es so ist, während wir in Wahrheit nur durch einen Glaubensakt davon überzeugt sind". Die wirklichen Als Ob-Stellen aber scheidet Scholz aus der Religionsphilosophie aus, sie „beziehen sich gar nicht auf die Religion, sondern auf die Ideale des intellektuellen Monismus", der dem Vorstand „die größte Einheit" verschaffen will, und nur die unberechtigte Beibehaltung des Begriffes „Gott" erzeugt einen religiösen Schein. Der Anthropomorphismus des religiösen Sprachgebrauchs im Kritizismus aber sagt nur, „wie wir Gott sehen", nicht „wie Gott an sich beschaffen ist".

Unter systematischem Gesichtspunkt hat Artur Liebert gegen die Begriffsbestimmung der Fiktion eingewandt, daß sie die Geltung der Erkenntnis, die sie in Frage stellen will, voraussetzt: „Ohne die Geltung der Erkenntnis bereits vorauszusetzen, ist eine Bestimmung und Aussage darüber, daß eine Vorstellung fiktiv sei, nicht möglich. Und ohne die Voraussetzung einer bestimmten Ansicht über das Wesen des ‚Wirklichen' ist die Behauptung nicht möglich, daß eine Vorstellung von der ‚Wirklichkeit' abweiche. In jener Hinsicht setzt also Vaihinger, wie es nicht anders möglich ist, die logische Geltung der Erkenntnis voraus, die er als eine nur fiktive entlarven will; in der zweiten Beziehung stützt sich seine Theorie zweifellos auf eine Metaphysik, die doch genau wissen muß, wie das Wirkliche an sich ist, wenn er behauptet, ein Begriff oder eine Vorstellung stimmen mit diesem Wirklichen nicht überein."

Sodann wird — hier sind die einzelnen Fachleute zuständig — sorgfältig zu prüfen sein, ob alles das, was Vaihinger als Fiktion anspricht, auch wirklich Fiktion ist. Der Mathematiker dürfte bezweifeln, daß die Satzung $x = y + z$ in der Cardanischen Formel eine Fiktion ist, der Jurist dürfte bestreiten, daß der Verbrecher nur auf fiktiver Grundlage verurteilt werde. Der Theologe wird einen Unterschied zwischen Symbol und Fiktion machen, jenes will ein Ausdruck für unser Erleben, diese ein Ausdruck für Gottes Wesen sein, der Ästhetiker schließlich wird sich nicht allen „Wahrheitsgehalt" der Dichtung rauben lassen. Auch möchte wohl der Politiker und Staatsmann einwenden, daß der Staat eine reale Wirklichkeit und nicht bloß eine brauchbare Fiktion sei.

Die entscheidenden Bedenken aber werden von der Grundposition des deutschen Idealismus aus geltend gemacht werden. Es handelt sich bei Vaihinger letzten Endes um die große Menschheitsfrage: Was ist Wahrheit? und um die damit eng verbundene andere große Frage: Wie und wo finde ich diese Wahrheit? Wir werden also von Vaihinger vor das Zentralproblem aller Philosophie und Weltanschauung gestellt. Behält nun aber Vaihinger mit seiner These: es gibt nichts Wahres und Falsches, sondern nur Zweckmäßiges und Unzweckmäßiges, recht, dann ist die Zentralfrage, an deren Bejahung der Sinn und Wert, der Inhalt und das Ziel unseres Lebens hängt, in verneinendem Sinne entschieden. Solcher Verneinung widersteht aber zuviel in uns, als daß wir ihr stattgeben könnten, in diesem Widerstreben gegen solche Verneinung liegt bereits eine Reaktion der durch sie geleugneten Wahrheit: Nur der ist unglücklich nicht König zu sein, der eine Königskrone verloren hat. Im Wahrheitserlebnis liegt das Recht und der Grund des Bekenntnisses zur Wahrheit. Wer sich aber nach diesem Erlebnis für die „Wahrheit" entschieden hat, der wird in den Gedankengebilden und Begriffen der Metaphysik und der Religion keine Fiktionen, sondern Symbole sehen, durch die als Transparent die Wahrheit schimmert,

in denen wir von letztlich unaussprechbaren Wirklichkeiten bildlich reden. Auch der Pädagoge, der Ästhetiker, der Staatsmann werden auf ihren Gebieten nicht den Nutzen und den Erfolg, sondern die Wahrheit suchen. Mag diese ihnen auch nicht hüllenlos erscheinen, mag sie in ihrer irdischen Erscheinung mannigfach getrübt sein, durch alle Irrung und Trübung scheint doch sie selber hindurch, die Wahrheit.

Übrigens will es mir scheinen, als hebe Vaihingers Fiktionismus, restlos folgerichtig zu Ende gedacht, sich selber auf. Nach Vaihingers eigener Meinung muß doch sein System des Fiktionismus selber eine — Fiktion sein, selber also an seiner Brauchbarkeit, einzig und allein an seiner Brauchbarkeit, das Leben zu verstehen und zu führen, gemessen werden. Ob es da aber nicht „brauchbarere" Systeme gibt? Ich berühre mich in diesem Einwand mit Lieberts Kritik: „Wenn jedwede Erkenntnis, jedwede Theorie durchaus nur von Fiktionen getragen wird und auf diese Weise nur fiktiven Charakters ist, welchen Wahrheitswert, welche wissenschaftliche Bedeutung hat dann die Theorie des Als Ob selber, die doch eine Theorie sein will?"

Es ist schon angedeutet worden, wie in unserer grundsätzlichen Stellungnahme gegen Vaihinger auch die systematische religionsphilosophische Stellungnahme eingeschlossen ist. Ja, gerade vom Standpunkt der Religion werden unsere Bedenken besonders nachdrücklich geltend zu machen sein. Gott, ewiges Leben usw. sind für die Religion nicht Begriffe, sondern Wirklichkeiten. Wo immer religiöses Leben aufleuchtet, da ist es Leben in Gott und mit Gott, nicht aber Leben, als ob Gott wäre. Gott ist wirklich, das ist das Grundbekenntnis aller Religion. Das Jehovah wirklich, lebendig ist, das war die große Gewißheit des Moses, des Elias, des Jesaias, daß Gott lebendige Wirklichkeit ist, das war die Lebensgewißheit, von der Jesus getragen war. Es heißt die Religion in nichts auflösen, wenn diese Gewißheit erschüttert wird. Schon eine „Hypothese" von Gott ist keine Religion mehr; selbst Gott als „Postulat" vermag keine wahre Religion zu begründen. Der Fromme muß sich gegen den Fiktionismus wehren, weil er ihm sein Heiligstes zerstört. Daß seine Gottesgewißheit eine Illusion, wenn auch eine schöne Illusion, wäre, wird sich der Fromme niemals einreden lassen. Er hat die Tatsache Gottes erlebt, er weiß, daß es Tatsachen gibt, die außerhalb der logischen Beweisbarkeit liegen, die transzendent sind, aber eben Tatsachen sind, die nach religiöser Bewußtseinsgesetzlichkeit erfaßt werden.

Wenn aber die Religionswissenschaft mit den Begriffen Gott, Unsterblichkeit usw. operiert (jede Wissenschaft muß mit Begriffen arbeiten), so ist sie sich dessen bewußt, daß diese Begriffe nur ein unzulängliches Stammeln sind, an dieser Stelle erfahren wir es besonders nachdrücklich, daß unser Wissen Stückwerk ist. Sollte die Religionswissenschaft das einmal vergessen, so könnte dem Fiktionismus die pädagogische Aufgabe zufallen, den Religionswissenschaftlern das Gewissen zu schärfen. Unsere religionswissenschaftliche Er-

kenntnis bewegt sich in Symbolen, das Symbol ist aber, ich deutete das bereits an, etwas anderes als eine Fiktion. Wer sich des Symbols bedient, will eine „Wahrheit" darstellen, will ein „Wahrheitserlebnis" zum Ausdruck bringen. Aber er tut das in der demütigen Erkenntnis und mit dem freimütigen Bekenntnis, daß unsere menschlichen Erkenntnis- und Ausdrucksformen allesamt ungenügend sind, um die große, allgewaltige Wirklichkeit des Erlebnisses zum absoluten Ausdruck zu bringen. Deshalb wandeln sich wohl die theologischen Begriffe, Gott selbst aber ist unwandelbar und ewig; das Gottes-Erlebnis zum möglichst befriedigenden Ausdruck zu bringen, ist eine unendliche Aufgabe der Theologie. Wo daher in der Theologie wirklich Fiktionismus vorliegt, da werden wir protestieren müssen: Religion hat Wahrheitsgewißheit, Religionswissenschaft will Wahrheitserkenntnis. Der Weg aber, der über den Fiktionismus hinausführt, ist der Weg des „dogmatischen" Kant. Allerdings müssen wir Kants Gedanken weiterbilden, neben das wissenschaftliche, ethische und ästhetische Apriori hat das religiöse Apriori zu treten, und alle einzelnen Apriori haben ihren Grund im Geistesleben, wie des weiteren in diesem Buche zu zeigen sein wird.

Der Neukantianismus.

Unter den philosophischen Richtungen der Gegenwart, die sich dem Problem der Religion mit Energie zugewandt haben, steht der Neukantianismus[1]) obenan. Grundlegend ist für dieses System die Anwendung der transzendentalen Methode, die Ablehnung aller „Romantik", der Ausgang vom Begriff und der deduktive Fortschritt. So lehnt Sternberg das Recht des Gefühls als grundlegend in der Philosophie ab: „Wenn ein Mensch sich über etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, sondern auf sein Gefühl beruft, so ist nichts andres zu tun,

[1]) Ausführliches über den Neukantianismus in meinem Buche Kritik der neukantischen Religionsphilosophie der Gegenwart. J. Klinkhardt, Leipzig. 1920. — Literatur: P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. 1908. Sozialpädagogik. 1909. Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. 1911. Kant und die Marburger Schule. Kantstudien. 1912. H. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie. 1915. H. Rickert, Vom System der Werte. Logos. 1913. W. Windelband, Das Heilige. Präludien. II. 1915. F. Münch, Erlebnis und Geltung. 1913. J. Cohn, Religion und Kulturwerte. 1914. Der Sinn der gegenwärtigen Kultur. 1914. G. Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilosophie. 1917. J. Hessen, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. 1919. H. Schlemmer, Religion als reines Erlebnis. Protestantenblatt. 1919. Die religiöse Persönlichkeit in der Erziehung. 1920. A. Liebert, Das Problem der Geltung. 1914. Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? 1919. K. Sternberg, Einführung in die Philosophie vom Standpunkt des Kritizismus. 1919. K. Bornhausen, Das Problem der Wirklichkeit Gottes. Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1917.

als ihn stehen zu lassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert." Und Artur Liebert erklärt kategorisch: „Über das gesamte Gebiet der Philosophie herrscht der kritische Logos in uneingeschränkter, nie einzuschränkender Geltung." „Der Verstand ist die allein berechtigte Grundlage der Erkenntnis und die allein gültige Kraft für deren Vollzug und Durchführung. Die wissenschaftliche Philosophie darf sich von dem Grundworte Platos nicht entfernen, daß sich die Erkenntnis durchaus nur auf das Logische begründen dürfe." In all diesen Äußerungen lebt der Geist Cohens, des Meisters der Schule, der „unbezwinglichen Verdacht" hegte gegen „eine Wahrheit, die auf andern Gerechtsamen beruht als auf denen der erkennenden Vernunft". Damit steht diese philosophische Richtung aber auf den Schultern Kants, der dem Einbruch der „Mystagogen" und „Kraftmänner" in das Gebiet der Philosophie entgegentrat, weil ihn die „Polizei im Reiche des Geistes nicht dulden" dürfe, da er den „Tod aller Philosophie" bedeute. Daß freilich Kants Freiheitslehre in eine andere Richtung als in die des Logismus weist, kommt bei den orthodoxen Neukantianern nicht zum Ausdruck und zur Geltung, während Artur Liebert neuerdings einen „Fortschritt des Kritizismus" fordert, durch den er in größere Nähe des spekulativen Idealismus kommt.

Die Neukantianer wollen aber keine starre Konservierung der historischen Lehre Kants, sie philosophieren im Geiste Kants, wie sie ihn verstehen. „Wir scheuen uns nicht, den Leib dieser Philosophie zu begraben, auf daß ihr Geist lebe. Geradeso glauben wir erst Jünger Kants zu sein und zu bleiben." „Nie war es die Meinung, an den Lehrsätzen Kants unbedingt festhalten zu sollen oder zu wollen. Die Rede von einem orthodoxen Kantianismus der Marburger Schule war niemals begründet. Sie hat mit der Weiterentwicklung dieser Schule auch jeden fernsten Schein von Berechtigung verloren" (Natorp).

So halten die Neukantianer fest an dem „unzerstörbaren Grundgehalt der transzendentalen Methode als der Methode des Idealismus und somit dem unzerstörbaren Grundgehalt der Philosophie Kants", aber sie schreiten in einer Reihe von Fragen entschlossen über Kant hinaus. Aufgegeben wird „die Gegenstellung der Anschauung als besonderer unterschiedlicher Art der Gegebenheit von seiten eines affizierenden Objekts, der Empfänglichkeit (Rezeptivität) von seiten eines affizierten Subjekts, gegen das Denken als allein eigene Funktion der Erkenntnis, als reine Spontaneität" (Natorp). Damit hängt zusammen die Streichung des „Dinges an sich" und der Empfindung als selbständigem Erkenntnisfaktor. „Das Gesetz ist die Realität — das will sagen: Die Realität ist als begrifflicher Gedanke zu denken (Cohen)." Die Starrheit der Kantischen Kategorienlehre wird durch den Gedanken der Korrelation überwunden, da „die Funktionen des Denkens sich alle gegenseitig fordern und ohneeinander nicht bestehen können"

(Natorp). Die Spannung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft wird durch die Auffassung des Denkens als reiner Spontaneität und Aktivität gemildert, indem die Logik im Neukantianismus „einen erhöhten Rang" bekommt. „Sie umfaßt nicht bloß die Theoretik als Logik ‚möglicher Erfahrung', sondern ebensowohl die Ethik als Logik der Willensgestaltung und sogar die Ästhetik als Logik der reinen Kunstgestaltung" (Natorp).

Von den Marburger Neukantianern unterscheiden sich die Badener durch „eine in gewissem Sinne irrationalistische Tendenz". Bei den Marburgern handelt es sich um Begriffserkenntnis, die ihren Inhalt erzeugt, bei den Badenern um Werterkenntnis, die einen irrationalen Inhalt durch Beziehung auf Werte rationalisiert. Der Inhalt der Erkenntnis wird hier also nicht in strenger Deduktion aus der Form abgeleitet, sondern er gilt als etwas Irrationales, das letztlich nur erlebt werden kann. „An diesem Unterschied zwischen der logisch-mathematischen Form und dem davon unabhängigen Inhalt der Realität bleiben wir als an einer letzten nicht weiter auflösbaren Dualität stehen" (Windelband).

Marburger sowohl wie Badener streben nun zum Entwurf einer Kulturphilosophie. „Das letzte Ziel aller Bestrebungen der großen Philosophen ist immer gewesen, den absoluten Sinn des Welt- und Menschheitsgeschehens zu fassen; jede ‚Weltanschauung' will ‚Grund' einer ‚Lebensauffassung' sein. Das Neue an der Transzendentalphilosophie ist nur der Weg, auf dem sie ihm beizukommen sucht" (Münch). Das Kulturschaffen der Menschheit differenziert sich nach neukantischer Auffassung in die drei Kulturgebiete der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst. Es kommt unsern Philosophen darauf an, die Apriori zu erarbeiten, die den Geltungszusammenhang in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst bestimmen, und dann die Struktur, den Systemzusammenhang der in Frage stehenden Gebiete zu entwickeln. Philosophie ist demnach Prinzipienlehre für die Wissenschaft. Der transzendentale Idealismus stellt „der Philosophie, ganz unhegelsch, die bescheidene Aufgabe der Kritik, oder positiv gewandt, der Methodik" (Natorp). Metaphysik hat in diesem System keinen Platz.

Wie steht es mit der Religion in diesem Systemzusammenhang? Es gibt — abgesehen von ihrer völligen Negierung — verschiedene Möglichkeiten, die Religion dem Systemzusammenhang einzugliedern. Entweder läßt man die Religion der Philosophie voraufgehen (Natorp, Schlemmer), oder man ordnet sie den einzelnen Kulturgebieten als eigenartige Ergänzung zu (Cohen), oder man läßt sie der Philosophie als Abschluß nachfolgen (Badener), oder sie tritt als selbständiger systembildender Faktor im Gesamtsystem der Philosophie auf, eine Lösung, die ich selber in meiner Kritik des Neukantianismus geboten habe, die sich bei Georg Mehlis anbahnt.

Natorp und Schlemmer lassen die Religion im System der Philosophie der Logik, Ethik und Ästhetik vorhergehen. Nach beiden ist die Sphäre der

Religion die reine Subjektivität im Gegensatz zu den objektivierenden Kulturgebieten der Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst. Religion ist „reines Erlebnis" (Schlemmer). Der Gedanke ist dabei der: Die drei Funktionen, in denen sich das Kulturschaffen verwirklicht, haben es mit einem Gegenstand zu tun, sie sind auf eine Objektverwirklichung gerichtet, das Gefühl dagegen ist gestaltloses Wogen und Wallen und vertritt als solches die untrennbare Einheit des Bewußtseins, aus dem die einzelnen Tätigkeiten des Kulturschaffens hervorgehen. Da die Religion als reine Subjektivität, als reines Gefühl kein Objekt hat und haben kann, muß ihr transzendentes Objekt fallen, um so mehr als sie sonst mit der humanen Kultur in unerbittlichen und unlösbaren Konflikt geraten würde. Deshalb müssen besonders nach Natorp auch der dogmatisch-kirchliche Gottesbegriff und Erlösungsgedanke sich tiefgehende Änderungen gefallen lassen: Die Gottesidee wird zur Menschheitsidee und der Erlösungsgedanke wird einfach aufgehoben. „Das ganze Universum des Menschentums muß dazu dienen, die Idee des Göttlichen aufzuerbauen." — „Die Wucht der Schuld, wir müssen sie weiter schleppen und in harter und resignierter Arbeit ihr ein reelles Gegengewicht schaffen, eine andre Erlösung gibt es sittlicher Weise nicht." Natorp löst die Religion also in Sittlichkeit auf. „Ob man das nun noch Religion nennen will oder nicht, ist gleichgültig. Es fließt aus demselben Quell, aus dem allein auch die Religion der Transzendenz fließt, es lebt in gleicher Art in der Seele des Menschen, es wirkt in gleicher Art, ja es ist dasselbe, was jemals in der Religion reine Kraft und Wirkung bewiesen hat, was in ihr Wahrheit gewesen und für immer ist." Schlemmer hat erkannt, daß diese Ethisierung der Religion durch Natorp eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ist, und deshalb Religion und Sittlichkeit streng geschieden. Da er aber bei dem gleichen Ansatz wie Natorp kein Objekt der Religion gelten lassen kann, ja in meinen Bemühungen um den „Wahrheitsgehalt" der Religion die Gefahr des Dogmatismus sieht, so gelangt er folgerichtig zu einer atheistischen Stimmungsfrömmigkeit, die in lauter Gefühlen zerfließt. Ja, er hat unter Berufung auf Schleiermacher den Verzicht auf die Gotteswirklichkeit als eine Möglichkeit der Frömmigkeit hingestellt.

Cohen ordnet die Religion dem System der Philosophie ein, indem er sie in ihrer Eigenart der Logik, Ethik und Ästhetik ebensowohl zuordnet als gegen sie abgrenzt. Ausdrücklich betont er immer wieder, daß es ihm nicht um die Selbständigkeit, sondern um die Eigenart der Religion zu tun ist. „Aus dem Gesichtspunkt der Einheit des Bewußtseins ergeben sich die systematischen Angliederungen. Die Erkenntnis erfordert ebenso die vom Menschen wie die von Gott. Beide Arten des Gegenstandes der Erkenntnis werden von der Religion gefordert; keiner darf sie sich entziehen, geschweige ihr entgegentreten. Die Ethik fordert ebenso die Idee Gottes wie die des Menschen. Aber die Einheit des Bewußtseins läßt einen neuen Begriff von

Gott und einen neuen vom Menschen erkennen. Und die Religion hat diese neuen Seiten bei beiden Begriffen auf der grundlegenden Voraussetzung der Erkenntnis zu ergründen und zu beleuchten. Das reine Gefühl endlich scheint nur den Menschen zum Gegenstande zu haben. Indessen schon die Natur des Menschen und nun gar der Mensch der Natur, beide weisen über die Natur hinaus auf den Gott hin, der für beide Begriffe, für beide Probleme, für den Menschen wie für die Natur, den unendlichen Fernpunkt bildet, der daher in jedes Kunstwerk einer jeden Kunst, in jede ästhetische Darstellung, als ob er deren eigentlicher Gegenstand wäre, hineinleuchtet."

Die wesentlichste Bedeutung hat bei Cohen die Angliederung der Religion an die Ethik. Die Ethik ist in gleicher Weise wie für alle andren Geisteswissenschaften auch für die Religion die Grundlegung. „Auf die Eigenart allein kommt es an. Und diese muß für die Religion wie für alle von der Ethik abstammenden Geisteswissenschaften durch diese ihre Abstammung von der Ethik bedingt sein. Die Ethik ist für sie alle die zweite Logik. Dies muß für die Religion gelten wie für Staat und Recht und für alle Philosophie der Geschichte." Durch die Religion werden der Menschenbegriff und der Gottesbegriff der Ethik erweitert. Die Ethik hat es mit dem Menschen als „Zielbegriff der Menschheit" (Bornhausen), mit dem Menschen als dem Träger sittlicher Aufgaben unter der Idee der Menschheit zu tun, die Religion dagegen mit dem Menschen als „Inbegriff individueller Endlichkeit und Beschränktheit" (Bornhausen), d. h. mit dem Individuum in seiner Sünde und Schuld. „In der Ethik umstrahlt Gott die Menschheit mit der Zuversicht der Sittlichkeit auf Erden, in der Religion das Individuum mit der Zuversicht seiner persönlichen Befreiung von Schuld und Sünde, seiner Wiederherstellung zur Aufgabe der sittlichen Freiheit". Der Gottesbegriff der Ethik hat es mit dem Gott der Menschheit, der Gottesbegriff der Religion mit dem Gott des Individuums zu tun. Der Gott der Ethik garantiert den Bestand der Menschheit, der Gott der Religion erhält das Individuum durch Erlösung von der Sünde. „Das ist das Neue in der Leistung Gottes, die Erlösung des Individuums." Doch ist diese Erlösung nicht etwa ein Gnadengeschenk Gottes, wodurch die sittliche Autonomie gefährdet würde, auch geschieht sie nicht durch Mithilfe Gottes bei der sittlichen Arbeit, was ebenfalls die Autonomie in Frage stellen würde. „So wenig die Erlösung ein Gnadengeschenk Gottes sein kann, ebensowenig kann sie das Produkt seiner Mitwirkung bei der sittlichen Arbeit sein." Gemeinschaft des Frommen mit Gott gibt es nicht: „Der reine Monotheismus kennt keine Vereinigung mit Gott." So kommt die Erlösungsidee Cohens letztlich darauf hinaus, daß die Gottesidee ähnlich einer Vaihingerschen Fiktion dem Menschen in seiner sittlichen Arbeit die Überzeugtheit von dem endlichen Erfolg nahehält. „Der Mensch bleibt bei der Arbeit, aber Gott, der an dieser Arbeit selbst nicht teilnimmt, wird als das Wahrzeichen gedacht, das die Befreiung von der Sünde bewirkt."

Als Vollendung oder Abschluß des Kulturschaffens wird die Religion von den badischen Kantianern gedacht. Rickert hat ein Schema der Werte skizziert und, ohne nach der Wahrheit der Religion zu fragen, die Religion diesem Schema eingegliedert. Er unterscheidet kontemplative und aktive Werte, die den Stufen unendlicher Totalität (Zukunftsgüter), vollendlichen Partikularität (Gegenwartsgüter) und vollendlicher Totalität (Ewigkeitsgüter) entsprechen, durch welche die Kultur zur Vollendung strebt. Ein kontemplativer Wert ist neben Wissenschaft und Kunst die Mystik, ein aktiver neben den ethischen und persönlichen Gütern der Theismus. Von jener heißt es: „Hier wird der Anspruch erhoben, daß die Welt in ihrer Totalität kontemplativ erfaßt sei, so daß auch das Subjekt restlos im All verschwindet. Jeder Dualismus ist aufgehoben. Alles ist der eine Gott. Im Pantheismus findet nicht nur der Monismus seine Vollendung, sondern auch der unpersönliche, asoziale Charakter der Werte (scil. Wissenschaft und Kunst) kommt auf diesem Gebiete der vollendlichen Totalität zum reinsten Ausdruck." Vom Theismus heißt es: „In jeder Hinsicht, in persönlicher, aktiver und sozialer, kann der Gläubige hoffen, vom Fluch der Endlichkeit erlöst zu werden." Dort Weltverneinung, hier Lebenserhöhung. In den historischen Religionen finden sich Elemente aus beiden Typen.

	Kontemplative Werte	Aktive Werte
unendliche Totalität (Zukunftsgüter)	Wissenschaft	sozialethische Werte
vollendliche Partikularität (Gegenwartsgüter)	Kunst	persönliche Lebenswerte
vollendliche Totalität (Ewigkeitsgüter)	Religion (Pantheimus)	Religion (Theismus)

„Wir breiten hier verschiedene Werte in systematischer Anordnung möglichst vollständig aus, das Problem, wie das religiöse Leben sich einheitlich deuten läßt, kümmert uns in diesem Zusammenhange nicht. Vollends fragen wir in keiner Weise nach der ‚Wahrheit' der einen oder anderen Religion, sondern konstatieren nur die Tatsache, daß der persönliche Gott des Theismus und die Fülle aktiver Seelen in unserem Schema ebenso ihren Platz haben wie der Pantheismus auf der Seite des kontemplativen Lebens." An anderen Stellen hat Rickert die Gotteswirklichkeit postuliert als Garant dafür, daß unsere Erkenntnis die Macht hat, sich in der irrationalen Wirklichkeit durchzusetzen. „Wollen wir nicht an der Verwirklichung der wissenschaftlichen Wahrheit in dieser inhaltlich irrationalen Wirklichkeit verzweifeln, so sind wir auch als erkennende Menschen auf den Glauben angewiesen, es werde die treue Befolgung der logischen Pflicht und die Anerkennung des formellen Sollens uns der Realisierung des Zieles immer näher bringen, das die Wissenschaft erstrebt, nämlich einer inhaltlich er-

füllten Erkenntnis des Wirklichen." „Wer an Gott glaubt, wird sich mit der bloßen Geltung der Werte nie begnügen, sondern ihre Macht über die Wirklichkeit annehmen. Mit welchem Rechte er das tut, steht nicht in Frage. Das ist nicht Sache des beweisbaren Wissens, sondern des Glaubens."

Für Windelband ist in der Dreizahl des Logischen, Ethischen und Ästhetischen der Umfang der psychischen Funktionen erschöpft, aber das Heilige ist ihm das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen erlebt als transzendente Wirklichkeit. Die Gebiete des Wahren, Guten und Schönen offenbaren überall den Gegensatz von Natur und Norm, von psychologisch Wirklichem und normativ Geltenden; in der Religion aber haben wir ein Reich, in dem diese Normen in unbeschränkter und unbestrittener Geltung stehen, hier herrscht der „Inbegriff" der Normen. „Das Heilige ist inhaltlich nicht anders zu bestimmen als durch den Inbegriff der Normen, die das logische, ethische und ästhetische Leben beherrschen. Diese Normen sind ja das Höchste und Letzte, was wir in dem gesamten Inhalte unsres Bewußtseins besitzen: über sie hinaus wissen wir nichts. Heilig aber sind sie uns deshalb, weil sie nicht Produkte des einzelnen Seelenlebens, auch nicht Erzeugnisse des empirischen Gesellschaftsbewußtseins sind, sondern Wertinhalte einer höheren Vernunftwirklichkeit, an der teilzuhaben, die in uns zu erleben uns vergönnt ist. Das Heilige ist also das Normalbewußtsein des Wahren, Guten und Schönen erlebt als transzendente Wirklichkeit. Insofern der Mensch in seinem Gewissen sich so durch ein Übergreifendes, Transzendentes bestimmt weiß, ist er religiös. Er lebt in der Vernunft und sie in ihm. Religion ist transzendentes Leben; das Wesentliche an ihr ist das Hinausleben über die Erfahrung, das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Welt geistiger Werte, das Sichnichtgenügenlassen am empirisch Wirklichen." Sofern die Religion in die Erfahrung hineingreift, ist sie transzendentes Fühlen, transzendentes Vorstellen, das aus ersterem hervorgeht, und transzendentes Handeln, durch das der Fromme im Kultus seinen Lebenszusammenhang mit dem Heiligen direkt zum Ausdruck bringt. Das religiöse Vorstellen beruht auf einer „metaphysischen Steigerung der Erkenntnistätigkeit". Das Endliche wird verunendlicht in den Vorstellungen einer absoluten Substanz (Aseität) und einer absoluten Kausalität (ungewirkte Ursache), oder das Unendliche wird verendlicht (absolute Persönlichkeit). Daraus entstehen eine Reihe von Antinomien, deren schwerwiegendste die ist, daß das Heilige als absolute Persönlichkeit zugleich Substanz und Ursache des Unheiligen sein soll. Es erweist sich das Problem des Theodizee als völlig unlösbar, weil die Realität des Bösen mit dem Heiligen als absoluter Ursache in unlösbarem Widerspruch steht.

Münch unterscheidet nach Rickert die Methoden der Naturwissenschaft und der Geschichtswissenschaft. Jene ist Gesetzeswissenschaft, diese Wertwissenschaft. In beiden Wissenschaften handelt es sich um Herausstellung der

„Apriori", also der überempirischen geistigen Notwendigkeiten, Gesetze und Werte, die Natur und Geschichte aus dem vorwissenschaftlichen Stadium einer bloß „anschaulichen Welt" zu einer „wissenschaftlichen Wirklichkeit" erheben. Diese Apriori sind durchaus überindividuell und übersozial. Jedes Apriori ist in seiner Eigengründung unabhängig davon, ob sich irgendwelche Subjekte darauf richten. Das Apriori, die logische Gesetzmäßigkeit, ermöglicht den Geltungszusammenhang der Wissenschaft, der Kunst usw. Soweit folgt der Verfasser dem logischen Weg der Transzendentalphilosophie. Die Ergebnisse überbaut er dann durch die nur im religiösen Glauben zu gewinende Gottesidee. Erst die Gottesidee, in der der Riß zwischen Geltendem, logisch Notwendigem, und Seiendem, empirisch Existierendem, zwischen Form und Inhalt, zwischen Subjekt und Objekt sich schließt, ist die letzte Möglichkeit aller Sinnzusammenhänge, aller Geltungsmöglichkeiten, aller wissenschaftlichen Systeme auf dem Gebiete der Natur- und Kulturwissenschaft. Gott, der absolute Geist, ist das „letzte Vereinheitlichungsprinzip" der Sphären des objektiven Geistes, Wissenschaft, Kunst usw. „Gott ist der Sinn des Universums in seiner konkreten Totalität. Gott ist das Kontinuum des Wirklichen überhaupt als ein sinnvolles, Sinnerfülltes ermöglichende Prinzip des Sinns von Sinnzusammenhängen überhaupt, der letzt-einheitliche ‚Zusammenhang der Zusammenhänge', der absolut wertbezogene und schlechthin werterfüllende ur-eine Sinn der Welt überhaupt." Es scheint mir, als ob bei Münch Gedankengänge von Rickert und Gedankengänge von Windelband zusammengeflossen seien.

Jonas Cohn fordert für die Religionsphilosophie direkt eine Methode der teleologischen Ergänzung. Die Bemühungen der drei Kulturgebiete Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst werden in der Religion als vollendet und vereinigt geschaut. Religion ist immer „vollkommene Erkenntnis", „vollendete Sittlichkeit", „schöne Einheit aller Dinge". Im Abschluß ist die Sonderart jeder Kulturrichtung aufgehoben. „Es gibt kein religiöses Wertgebiet, das den anderen Wertgebieten nebengeordnet wäre, und ebensowenig folgen aus besonderen religiösen Vorschriften neue gültige Normen, die neben oder über den sonst geltenden zu Recht bestünden. Vielmehr bedeutet Religion überall nur, daß man jene Einheit, die der Zielpunkt alles besonderen Strebens ist, in diesem Streben erlebt."

Einen Ansatz dazu, die Religion als selbständiges Glied im System der Philosophie zu erfassen, hat Georg Mehlis gemacht, allerdings ist auch er nicht über einen Ansatz hinausgekommen. Er will „den eigentümlichen Sinn des religiösen Lebens deutlich machen und feststellen, wodurch sich das religiöse Phänomen von allen andern Kulturphänomenen unterscheidet". Die unmittelbare eigene Erfahrung vom Göttlichen, wie sie nur der religiöse Mensch hat, das religiöse Wissen bildet den eigentlichen Gegenstand der Religionsphilosophie. Ausdrücklich wird die Auflösung des religiösen Wertgebildes in einen theore-

tischen, moralischen oder ästhetischen Wert bekämpft. Im religiösen Gefühl wird die Selbständigkeit der Religion erlebt. „Das mystische Gefühl hat vor den andern Gefühlsmomenten eben dies voraus, daß mit ihm die Wirklichkeit des Göttlichen gesetzt ist ... Erst das mystische Gefühl lehrt die Realität eines irrationalen Göttlichen, mit dem es verschmelzen und sich vereinigen will. So ist erst in der Mystik das religiöse Phänomen vollendet. Die Phänomenologie des religiösen Gefühls führt auf das Sehnsuchtsgefühl nach Dauer und absoluter Einheit, das Abhängigkeitsgefühl und das Geborgenheitsgefühl. Von den religiösen Gefühlen gelangt Mehlis zu den religiösen Ideen oder Werten:

	Ideen:
theoretisch-religiöse Sphäre:	Einheit, Dauer, Überwindung des Wertwidrigen, Unsterblichkeit.
sittlich-religiöse Sphäre:	Reinheit, Heiligkeit, Vollkommenheit.
ästhetisch-religiöse Sphäre:	Seelenfrieden, Endlichkeit, Schöpfung.
rein religiöse Sphäre:	Seligkeit.

Die Geltung der Religion will Mehlis nicht auf rationalem Wege stringent beweisen, er betont, daß Kunst und Religion „eine Evidenz besitzen, die dem wissenschaftlichen und auch dem ethischen Bewußtsein fehlt". In der Religionsphilosophie reicht der Gedanke der Geltung nicht aus, in ihr gelangt der Begriff der Wertverwirklichung zu entscheidender Bedeutung. „In der religiösen Grundposition ist ein Verhältnis gegeben, wo das Wirkliche nach dem Wirklichen verlangt." Nicht logische Beweise, aber Bestätigungen der religiösen Sehnsüchte leitet Mehlis aus der Geschichte ab: „Die Natur schweigt, und die Geschichte redet." Mit seinen Ausführungen zu diesem Thema kommt Mehlis in die größte Nähe von Rudolf Eucken: „Die Geschichte zeigt uns die Verkünder der übersinnlichen Welt." In ihrem Schaffen bricht überall die Idee der Wertverwirklichung durch.

Zu ausführlicher Kritik an der Religionsphilosophie des Neukantianismus verweise ich auf meine umfassende Auseinandersetzung mit ihm[1]) und auf die eingehende Kritik eines katholischen Theologen[2]), die mit meinen Bedenken in weitgehendem Maße zusammentrifft. Ich hebe hier nur die Hauptgesichtspunkte der Kritik heraus. Abzulehnen ist die rationalistische Begründung der Religion, denn sie läßt die empirische Grundlage außer acht und sie verkennt den irrationalen Charakter des religiösen Apriori. Die Neukantianer lehnen Psychologie und Geschichte als Ausgangs-

[1]) Kesseler, Kritik der neukantischen Religionsphilosophie der Gegenwart. J. Klinkhardt, Leipzig. 1920.

[2]) Joh. Hessen, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. Herder, Freiburg i. B. 1919.

punkt des Philosophierens ab, indem sie die Empfindung als selbständigen Erkenntnisfaktor streichen, ein Rationalismus, der in der Badener Schule durch den irrationalen Charakter der Inhalte gemildert scheint. Die Isolierung des Begriffes vom Leben muß bekämpft werden, der Begriff kann niemals die Wahrheit erzeugen, denn die Wahrheit ist vor allem Begriff. Sie ist dem Leben immanent, sie ist die gestaltende Kraft des Lebens, die im Leben zu sich selber kommen will, die um ihren Bestand bemüht ist. Kurz: wir dürfen Erkennen und Leben, Begreifen und Erleben nicht auseinanderreißen. Was das kampfdurchwogte Leben inmitten aller psychologischen und historischen Irrungen und Wirrungen, aller empirischen Zufälligkeiten an aprioriſchem Gehalt, an Wahrheitsgehalt, an Wertfülle birgt, das soll die Menschenvernunft erlebend ergreifen und denkend gestalten. Dann aber müssen Psychologie und Geschichte das Eingangstor der Erkenntnis bilden, eine Forderung, die bei Mehlis zu ihrem Rechte kommt.

Um aber nicht dem bloßen Empirismus zu verfallen, der keine Wahrheitskriterien hat, darf nicht wie etwa bei Wundt alles, was psychologisch und geschichtlich unter dem Namen Religion segelt, einfach als Religion hingenommen werden. Es muß in dem geschichtlichen Bestande eine kritische Sichtung vorgenommen werden, es muß zwischen religiösen und nichtreligiösen Bestandteilen des Lebens geschieden werden. Prinzip der Scheidung kann auf diesem Gebiet aber niemals der Verstand, sondern nur das religiöse Bewußtsein mit seiner ihm eigentümlichen irrationalen Struktur (religiöses Apriori) sein. Den religiösen Gehalt des Lebens kann nur das religiöse Bewußtsein erheben, wer an die Religion mit dem Verstande herantritt, wird sie erbarmungslos rationalisieren und statt ihrer Lebensfülle nur Schattenbilder haschen. Mit diesen Gedanken bewegen wir uns auf der Linie Kants, der der transzendentalen, um den aprioriſchen Gehalt bemühten Methode die Bahn gebrochen hat, aber wir gehen mit der Forderung einer besonderen religiös-aprioriſchen Betrachtung über ihn hinaus. Am besten und klarsten ist solche Betrachtung unter dem Gesichtspunkt des religiösen Apriori (ohne diesen Begriff zu gebrauchen) von Georg Wobbermin vertreten worden. Er sagt: „Es bestimmt sich die Aufgabe näher dahin, die religiösen Motive der geschichtlich gegebenen Ausdrucksformen des religiösen Bewußtseins in ihrer Reinheit zu erfassen. Dazu ist aber, da sie ohne weiteres so nicht oder doch jedenfalls gewöhnlich nicht so gegeben sind, erforderlich, sie aus der Umhüllung andersartiger Motive und Vorstellungen herauszuschälen, oder sie wenigstens aus der Verbindung mit solchen andersartigen Motiven und Vorstellungen zu lösen.“ „Nur vermittelst der Analogie der eigenen religiösen Erfahrung können die geschichtlichen Ausdrucksformen des religiösen Bewußtseins auf ihre spezifisch religiösen Motive hin analysiert werden.“

Abzulehnen ist die neukantische Wesensbestimmung der Religion. Religion

ist nicht Sittlichkeit, nicht Metaphysik, auch nicht unbestimmbares Stimmungsleben, sondern die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes in demütiger Beugung unter ihn und in seliger Erhebung zu ihm. Am besten findet das seinen Ausdruck bei Mehlis. Bei Natorp und Cohen liegt eine glatte Vergewaltigung der Religion vor, die den eigentümlichen religiösen Eigenbestand erdrosselt. Natorp kennt keine Gotteswirklichkeit, auch Cohen nicht, bei dem Gott nur das Sein einer Idee, aber kein empfindbares Dasein hat, ebensowenig Schlemmer, von dem gleich noch besonders zu reden sein wird. Eine Religion ohne Gott aber ist eine contradictio in adjecto. Entweder Religion als Gottesglaube oder kein Gottesglaube, dann keine Religion, sondern Atheismus, ein Drittes gibt es nicht. Der katholische Theologe Johannes Hessen hat sehr fein gegen die ethisierte Religion bemerkt, daß sie zur längst überwundenen Religionsauffassung des Positivismus zurückführe. Was er gegen Natorp sagt, gilt letztlich auch gegen Cohen: „An die Stelle der Gottesidee tritt bei Natorp die Idee der Menschheit. Die Religion muß nach seiner Ansicht Menschheitsreligion sein. Damit sind wir wieder beim Positivismus angelangt mit seiner ‚réligion de l'humanite'. Von ihr aber sagt Paulsen mit Recht, es müsse einen ‚unendliche Langeweile mit Gähnen und Frösteln überkommen', wenn man sie mit einer wirklichen Religion vergleicht. Und Windelband steht nicht an, die positivistische Religion als eine Karrikatur zu bezeichnen. Wie diese beiden Denker, so sehen auch Religionsphilosophen der Gegenwart wie Eucken, Troeltsch u. a. im Positivismus den Hauptfeind der Religion. Die Erkenntnis, daß zwischen dem Geiste des Positivismus und der Religion ein unversöhnlicher Gegensatz besteht, bricht sich heute immer mehr Bahn. Wenn darum Natorp wieder in die Bahnen der positivistischen Religionsphilosophie einlenkt, so dürfte er alle einsichtigen Denker von heute gegen sich haben und eine Position verteidigen, über die die philosophische Bewegung längst hinweggeschritten ist."

Einer besonderen Auseinandersetzung bedarf es mit Hans Schlemmer, weil sich hier eine Religionsphilosophie anbahnt, die bei Natorpscher Grundlegung doch die Ethisierung der Religion streng vermeidet. Ich habe ihm entgegengehalten, daß er einen religiösen (nicht ethischen!) Atheismus vertrete. Er hat das bis zu einem gewissen Grade zugegeben und den Schwerpunkt der Religion rein in die subjektiven Bewegungen der frommen Psyche verlegt, auf die „Persönlichkeit" Gottes komme es nicht an. Davon ist zuzugestehen, daß der Begriff der Persönlichkeit nicht entscheidend ist, wohl aber die Überzeugung von der Wirklichkeit einer weltüberlegenen (transzendenten) Macht, die diese Welt in den Händen hält und auf Wegen der Liebe leitet. Ohne solchen metaphysischen Tatbestand, den Schlemmer natürlich bei seiner Philosophie nicht anerkennen kann, wird Religion zur Illusion oder Fiktion. „Die Beziehung zum Transzendenten abstreifen, heißt die Religion zerstören" (Paulsen). Ich verkenne nicht, daß es bei illusionistischer oder

fiktionistischer Theorie eine sehr lebendige persönliche Frömmigkeit geben kann, dann besteht die Frömmigkeit aber trotz der Theorie, weil der Fromme innerlich mehr hat, als seine Theorie zugibt[1]). Es bleibt dabei: Wer die Religion zum bloßen Gefühl macht, dem keine Gotteswirklichkeit (als Objekt des Gefühls) entspricht, befürwortet den Illusionismus und tötet die Religion. Schlemmer proklamiert den Bankrott der neukantischen Religionsphilosophie.

Bei den Badenern, besonders bei Mehlis, widerfährt der Religion mehr Gerechtigkeit, weil ihr doch wenigstens ein irgendwie metaphysischer Inhalt gelassen wird, aber dieser Inhalt ist eben doch bloß metaphysisch und nicht religiös. Man lese dazu nur die Definitionen bei Münch. „Letztes Vereinheitlichungsprinzip", „Sinn von Sinnzusammenhängen" ist doch wahrhaftig alles andre als Religion. Und bei Windelband verwickelt sich die Religion in Antinomien, die solange unlösbar bleiben, als nicht das lebendige religiöse Gefühl sie löst. Letztlich erscheint auch bei Mehlis die Selbständigkeit der Religion gefährdet, einmal weil er sie in zu große Nähe zur Kunst bringt, und dann weil er schließlich doch die Gottesidee durch philosophische Konstruktion gewinnt. Johannes Hessen hat das sehr richtig empfunden. „Es zeigt sich bei Mehlis die Neigung, das religiöse Phänomen allzusehr dem künstlerischen anzugleichen und die Analogie zwischen beiden in einer Weise hervorzuheben, daß die Eigentümlichkeit der Religion gegenüber der Kunst gefährdet erscheint." „Die Philosophie tritt schließlich als nahezu ebenbürtig neben die Religion. Diese erscheint als ein Weg zu Gott neben andern ebenfalls möglichen Wegen. Sie scheint vor den andern Kulturwerten kaum noch etwas voraus zu haben. Ihr Anspruch, der einzige Weg zu Gott zu sein, erscheint als Anmaßung. Damit droht auch bei Mehlis die Religion ihre Eigentümlichkeit und Selbständigkeit zu verlieren. Ihrem spezifischen Wesen ist er jedenfalls nicht gerecht geworden."

Es bleibt als letztes Problem, dem der Neukantianismus nicht gewachsen ist, die Einordnung der religionswissenschaftlichen Einsichten in die allgemeine wissenschaftliche Erkenntnis. Es handelt sich um den Nachweis, daß die Grundpositionen der Religion mit den Grundpositionen der naturwissenschaftlichen und geisteswissenschaftlichen Erkenntnis nicht zusammenstoßen. Es ist dies das große entscheidende Problem, um das sich die großen Theologen und Religionsphilosophen aller Zeiten bemüht haben. Hier versagt der Neukantianismus, denn nur durch Metaphysik ist es möglich, den Zusammenklang von wissenschaftlicher Erkenntnis und religiöser Überzeugung darzutun.

---

[1]) Im Leben wird das oft so sein: Bei guter Theorie schlechtes Leben und bei schlechter Theorie gutes Leben.

Der Psychologismus.

Die bisher betrachteten Weltanschauungen vermochten die Wahrheitsgeltung der Religion nicht überzeugend zu vertreten, weil sie in irgendeiner Weise das wahre Wesen der Religion vergewaltigten. Sie ließen die Religion nicht vorurteilsfrei und umfassend genug ihre Selbstaussagen machen, sie knickten diese Selbstaussagen zugunsten einer Theorie. Wilhelm Wundt[1]) hat in seiner Völkerpsychologie das religiöse Material in ungeheurer Breite aufgerollt und hat dann der Philosophie die Aufgabe zugewiesen, die Entstehung der Religion und ihr Recht zu begreifen. „Ihr einziger Zweck der Religion gegenüber bleibt es, sie zu begreifen. Dieser Zweck umschließt aber wieder eine doppelte Aufgabe: die erste besteht in der Nachweisung des Ursprungs religiöser Gefühle und Vorstellungen, die zweite in der Einordnung der religiösen Elemente in eine die gesamten Bestandteile des menschlichen Lebens und Denkens enthaltende allgemeine Weltanschauung." Damit betreten wir das Land der Metaphysik.

Die Frage nach dem Ursprung der Religion führt auf das Problem Psychologie und Religion. Die Psychologie Wundts gliedert sich in allgemeine Psychologie oder Individualpsychologie und Völkerpsychologie. Jene, die auf Selbstbeobachtung und besonders auf Experiment beruht, analysiert den Inhalt des menschlichen Bewußtseins. Wille ist sein tiefstes Wesen, auf voluntaristischer Grundlage also erbaut sich der Komplex der seelischen Phänomene. Empfindungen (Haut-, Gesichts-, Geschmacks-, Geruchs-, Gehörsempfindungen) und Grundgefühle (Lust und Unlust, Spannung und Lösung, Erregung und Beruhigung), die allerdings niemals in Reinkultur anzutreffen sind, bilden die Elemente des Seelenlebens. Wir finden sie immer nur als Bestandteile von assoziativen und apperzeptiven Verbindungen, die von Wundt einer genauen Analyse unterzogen werden. Solche Verbindungen von psychischen Elementen sind die Klangvorstellung, die räumliche, die zeitliche Vorstellung, die zusammengesetzten Gefühle, z. B. die Formgefühle, die Affekt- und Willensvorgänge. Der Zusammenhang dieser Gebilde ist durch die Aufmerksamkeit, das Bewußtsein, die Assoziationen (Verschmelzungen, Assimilationen, Komplikationen und Sukzessionen) sowie die Apperzeptionen (Beziehung und Vergleichung, Synthese und Analyse) gegeben. Noch höhere und kompliziertere Gebilde geistigen Lebens bilden die Entwicklungen geistiger Gemeinschaften, die in Sprache, Mythus und Sitte charakteristische Schöpfungen hervorbringen. Mit diesem der Individualpsychologie verschlossenen Gebiet hat es die Völkerpsychologie zu tun.

[1]) W. Wundt, Grundriß der Psychologie. 1912. Völkerpsychologie: Mythus und Religion. I. 1910. II. 1914. Elemente der Völkerpsychologie. 1912. Sinnliche und übersinnliche Welt. 1913. K. Kesseler, Wilhelm Wundts Weltanschauung. Deutsche Schule. 1917. R. Eisler, W. Wundts Philosophie und Psychologie. 1902. E. König, W. Wundt als Psycholog und als Philosoph. 1908.

Sie hat zu ihrer notwendigen Grundlage und zu ihrer unbedingten Voraussetzung die Individualpsychologie. Denn einmal bauen sich auch die großen geistigen Schöpfungen im Gemeinschaftsleben letzten Endes aus psychischen Elementen und Gebilden, wie sie oben kurz benannt wurden, auf, dann aber besteht jede Volksgemeinschaft stets aus einzelnen, und die Gebilde gemeinschaftlichen Lebens erklären sich nur aus der Wechselwirkung der einzelnen Glieder. So bilden Individualpsychologie und Völkerpsychologie notwendige gegenseitige Ergänzungen.

Die Völkerpsychologie läßt uns die verschiedenen Stufen geistiger Entwicklung, die die Menschheit durchläuft, betrachten. Sie zeigt uns zunächst die primitiven Zustände, von denen sich durch eine nahezu kontinuierliche Reihe von Zwischenstufen die Brücke schlagen läßt zu den verwickelteren und höheren Kulturen. Die Völkerpsychologie ist also Entwicklungspsychologie.

Die Entwicklung der geistigen Schöpfungen des Gemeinschaftslebens durchläuft nach Wundt vier Stufen. Die erste Stufe ist das Leben des primitiven Menschen. Er lebt in Horden, er ist Sammler und Jäger, seine Waffen sind Bogen und Pfeile, er lebt für den Augenblick. An das Zeitalter der primitiven Kultur schließt sich das totemistische Zeitalter. Seine Kultur ist durch die Stammesgliederung und Stammesorganisation charakterisiert. Totem ist Gruppen- und Abstammungsname, einzelne Totems (etwa: Familien) innerhalb eines Stammes, die eng verwandt sind, leiten sich von einem Tier als ihrem Ahnherrn ab. „Im totemistischen Zeitalter herrscht nicht der Mensch über das Tier, sondern das Tier über den Menschen. Es erregt durch sein Tun und Treiben Erstaunen, Furcht und Verehrung. Die Seelen Verstorbener wohnen in ihm, so wird es zum Ahnen des Menschen." Die dritte Stufe der völkerpsychologischen Entwicklung bezeichnet Wundt als Zeitalter der Helden und Götter. Es ist die Zeit der Bildung nationaler Gemeinschaften. In diesem Zeitalter tritt die Einzelpersönlichkeit in den Vordergrund; die gewaltigen Helden, die durch ihre Kraft geherrscht und gesiegt haben, und die Geisteshelden, die in das sittliche und religiöse Leben bestimmend eingegriffen haben, bestimmen ihre Zeit. Selbst Ereignisse der Vergangenheit faßt dieses Zeitalter unter dem Bilde der Taten einzelner auf. Die großen Helden dieser Zeit erscheinen als idealisierte Menschen, über ihnen aber stehen die Götter, die mit ins Unbegrenzte gesteigerten menschlichen Eigenschaften ausgestattet sind. „Wie der Held ein über das gewöhnliche Maß menschlicher Eigenschaften erhobener Mensch, so ist der Gott ein über das Maß irdischer Helden erhobener Held." Die äußere Kultur dieses Zeitalters ist gekennzeichnet durch die Bildung des Staates. Indem aber die Entwicklung über die Grenzen des Staates hinausgeht, indem sich die nationalen zu humanen Verbänden erweitern, beginnt die Entwicklung der vierten Stufe, auf der wir heute noch stehen, die Stufe der Entwicklung zur Humanität. Diese vier Stufen lassen sich nicht schroff

gegeneinander abgrenzen, sie gehen ineinander über wie Kindheit, Jugend und Mannesalter. Auch existieren sie nebeneinander auf der Erde, da die Kulturhöhe der Völker eine verschiedene ist und keine Kultur die früheren Stufen völlig überwindet, auch gibt es oft Rückbildungen.

Das geistige Leben der Gemeinschaften richtet sich ebenso wie das geistige, d. h. seelische Leben der Individuen nicht nach der physikalischen Kausalität, sondern nach einer besonderen psychischen Kausalität, deren besondere Gesetze von Wundt als Beziehungs- und Entwicklungsgesetze bezeichnet werden. Jene gliedern sich in das Gesetz der psychischen Resultanten, das Gesetz der psychischen Relationen und das Gesetz der psychischen Kontraste. Diese gliedern sich in das Gesetz des geistigen Wachstums, das Gesetz der Heterogonie der Zwecke und das Gesetz der Entwicklung in Gegensätzen.

In diesen psychologischen Rahmen spannt Wundt die Religion. Sie hat sich entwickelt wie jedes andere psychische Gebilde nach den eben genannten Gesetzen der psychischen Kausalität. Nur fällt es auf, daß Wundt der Religion in der Individualpsychologie keinen Platz anweist, obwohl doch die individuellen religiösen Gefühle reichlich Objekte der Betrachtung und Analyse bieten. Erst die Völkerpsychologie zieht die Religion in den Kreis der Betrachtung, hier allerdings wird sie auch mit großer Sorgfalt und großer Liebe analysiert.

Die Völkerpsychologie zeigt uns, wie sich die Religion aus dem Mythus (nicht umgekehrt!) entwickelt hat. Die Mythologie eines Volkes vereinigt in sich alle Bestandteile seiner Weltanschauung, sie enthält deshalb ungeschieden Wissenschaft, Religion und Sitte. Religiös sind nach Wundt „alle Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen entsprechendes Dasein beziehen". Die Völkerpsychologie rekonstruiert das Bild der Entwicklung religiöser Gefühle und Vorstellungen aus den dürftigsten Anfängen.

Der primitive Mensch fügt zu der sinnlichen Welt, in der er lebt, ein Übersinnliches hinzu, ohne sich freilich dieser übersinnlichen Natur bewußt zu sein. Nicht aus einem Urmonotheismus, auch nicht aus Himmelsmythologie, sondern aus dem Zauber- und Dämonenglauben hat sich die Religion entwickelt, der seinerseits wieder auf zwei besondere Anlässe zurückgeht, auf Krankheit und Tod. Angesichts der Erscheinung des Todes entsteht in dem primitiven Menschen die widerspruchsvolle Vorstellung von einem unpersönlichen Etwas, welches das Leben erzeugt, vom Körper verschieden und dennoch mit ihm verbunden ist. Das Leben wird dem primitiven Menschen zum Wesen, welches teils verborgen im Leichnam des Toten wohnt, teils sich in gespenstischer Weise in der Nähe des Leichnams umhertreibt oder im Sturm, in Klüften oder an gespenstischen Orten sein Wesen treibt. So wird der Tote zum Dämon, von dem der Mensch befürchtet, daß er ihn töten oder Krankheiten in ihm hervorrufen könne. Gegen diese Dämonen wird als Abwehrmittel der Schutzzauber angewandt.

Im Gegensatz zu dem unpersönlichen Dämon haften der Seele persönliche Züge an. Die Entwicklung der Hauptformen des Seelenglaubens gehört dem totemistischen Zeitalter an. Die Seelenvorstellungen trennen eine Körper-, eine Hauch- und eine Schattenseele (Animismus). In dem Leichnam bleibt die Körperseele, als deren Sitz oft das Blut, die Nieren oder andere Organe gedacht und deshalb verehrt und gegessen werden, während die Hauchseele sich vom Leichnam löst und an ihren bestimmten Ort (unzugängliche Orte, Hades usw.) fährt oder sich in einem Tiere (etwa einer Schlange oder Eidechse) verkörpert, das dann als heilig gilt. Auch als Schattenseele wird die Seele gedacht. Sie geht aus dem Traumbilde hervor, deshalb zeigt die Schattenseele alle Eigentümlichkeiten des Traumbildes: sie ist sichtbar, flüchtig und veränderlich. Auch die Erscheinungen im Fieber und Rausch oder unter dem Einflusse toxischer Substanzen oder heißer Dämpfe werden als Seele gedeutet.

Eine Art Synthese von Seelenglauben und Dämonenglauben ist der Fetischismus. Der Fetisch ist ein direkter Ausläufer der Körperseele. Wie diese an einen Körper oder einen Körperteil gebunden gedacht wird, so ist beim Fetisch die Zauberwirkung an ein lebloses Objekt gebunden, einen Stein, ein Stück Holz u. a. Diese Objekte erscheinen also als Träger dämonischer Wesen, die allerdings im Gegensatz zu anderen Dämonen mit ihrem Wirken fest an ein Objekt (ähnlich wie die Seele inkorporiert gedacht wird) gebunden bleiben. Der Fetisch — darin liegt sein Unterschied von der Seele — erscheint aber niemals als Gegenstand kultischer Verehrung, sondern lediglich als Zaubermittel. Eine Abart des Fetisches sind Amulett und Talisman. Der Fetisch ist gewissermaßen der Vorbote des künftigen Götterbildes, allerdings bleibt der Unterschied, daß beim Götterbilde die persönlichen Charakterzüge des Gottes ihren Ausdruck finden, während der Fetisch als reiner Wunsch- und Furchtdämon unpersönlich ist.

Dem späteren Totemismus gehört schließlich auch der Manismus an. Er ist also nicht die ursprüngliche Form der Religion, wofür man ihn öfter angesehen hat. Beim Zurücktreten der Tierverehrung im Totemismus bildete sich die Gepflogenheit des längeren Gedenkens an verstorbene hervorragende Stammesmitglieder. Der tierische Ahne wird zum menschlichen Ahnen. Auch der Kultus ist auf der totemistischen Stufe bereits sehr ausgeprägt, kultische Handlungen finden sich besonders beim Tode, bei der Aufnahme in den Männerverband (Männerweihe); dazu treten Vegetationskulte, Wasser- und Feuerzauber.

Die eigentliche Religion entwickelt sich nach Wundt erst auf der dritten Stufe. Dämonenglaube, Seelenglaube, Fetischismus und Animismus bilden nur Vorstufen der Religion. Auch die Schöpfungsmythen, die mythologischen Verkörperungen von Gestirnen und anderen Naturerscheinungen sind nicht an sich religiös. Sie alle sind der sinnlichen und nicht, wie die Religion, der idealen Welt zugewandt. Die eigentliche Religion ist Götterglaube. Sie

ist eine Resultante aus Dämonenglaube, Seelenglaube und Heldenverehrung. Der Gott erhebt sich über den Dämon, er lebt im Himmel, auf hohen Bergen oder in den Tiefen des Meeres. Er hat vom Helden die individuelle Persönlichkeit, während der Dämon unpersönlich ist. Er ist aber vom Helden durch seine Unsterblichkeit unterschieden, er kennt weder Krankheit noch Tod. Wenn sich aber der Gott in übersinnliche Fernen erhebt, dann wird die Verbindung von Erdenmensch und Gottheit durch den Gottmenschen hergestellt. „Er ist ein Vorbild geistiger Vollkommenheit, und als solches muß er Mensch sein. Zugleich ist er aber auch Retter und Helfer, der den Menschen über seine Unvollkommenheit durch seinen Beistand emporhebt zu ähnlicher Vollkommenheit, und als solcher ist er Gott." Je mehr so die Götter ideale Vorbilder oder Träger einer idealen Welt werden, desto enger wird das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit.

Auf der dritten Stufe bilden sich auch klarere Vorstellungen vom Jenseits. Auf ursprünglicher Stufe wird es auf der Erde gedacht als ein Geisterreich an einem unzugänglichen Ort. Dann tritt die Vorstellung einer Unterwelt hervor, die ganz jenseitig gedacht wird. Es scheidet sich die Stätte der Seligen von der der Unseligen. Schließlich entstehen die Vorstellungen eines Himmels und einer abgestuften Seligkeit und Verdammnis. Auch der Gedanke des Fegefeuers und — hier allerdings unter dem Einfluß philosophischer Spekulation — der Seelenwanderung stellen sich ein. Doch bedeutet der Gedanke der Seelenwanderung bereits die Peripetie der Jenseitsvorstellung. Als Kultmittel dienen Gebet, Bitt-, Dank-, Bußgebet, Lobpreisungen, Opfer, dessen Idee sich bis zur Selbstaufopferung des Menschen steigert, Heiligungen durch Sühne und Sakramente.

Alle diese Vorstellungen bleiben auf der dritten Stufe im Rahmen der nationalen Religion wie z. B. die Religion Israels. Die Entwicklung zur Humanität wird erst wesentlich durch die Weltreligionen gefördert. Wundt läßt als Weltreligionen nur Christentum und Buddhismus gelten. Die wesentliche Gleichheit dieser beiden Religionen besteht darin, daß sie einen unpersönlichen obersten Gott haben, der überpersönlich, überweltlich und unvorstellbar ist. Ursprünglich hatte das Christentum nach Wundt zwar einen persönlichen Gott, aber die Philosophie, die bei der Dogmenbildung mitwirkte, hat durch die Attribute der Unendlichkeit usw. Gott entpersönlicht. Da aber jede Religion einen Kultus, der sich an einen persönlichen Gott wendet, fordert, wurden in beiden Religionen die Stifter zu Göttern, an die der Kultus sich wenden konnte. So wurden Buddha und Christus mythisiert, um die unpersönliche Gottheit in ihrer Person darzustellen. „Das religiöse Gemüt bedarf des persönlichen Gottes, der ihm die ins Unpersönliche erhobene, unnahbar gewordene Gottheit vertreten muß." Der heilige Geist ist im Christentum nach Wundt „ein dämonenartiges Wesen geblieben, das sich nie recht zur Persönlichkeit emporringen konnte."

Auch im Christentum finden sich, wie in jeder Frömmigkeit, alle vier Stufen der Religion nebeneinander. Das zu bestreiten wäre „nicht bloß eine Verschleierung, sondern eine Verhüllung der Tatsachen". In der katholischen Kirche ist ein überreicher Polytheismus, der alle Stufen in sich vereinigt, auch die protestantische Volksreligion ist Tritheismus. Dem Protestantismus wirft Wundt zudem vor, er habe bisher versäumt, „das in ihm latente Prinzip der Freiheit des religiösen Gewissens vom äußeren Zwang voll zu entwickeln".

Mehr und mehr wandelt sich unter Verflüchtigung des Gottesglaubens die religiöse Vorstellungs- und Gefühlswelt in ideale Symbole um. Religion und Sittlichkeit treten als selbständige Größen mehr und mehr auseinander. „Dann bleibt der Religion nur noch jene Idee der Zugehörigkeit des einzelnen wie des Ganzen zu einer übersinnlichen Welt und das zu dieser Idee gehörige Reich religiöser Stimmungen." Ein Traum aber ist es, daß einst eine Religion auf der ganzen Erde herrschen werde, denn mit der Differenzierung der Kulturgüter nimmt auch die Vielheit der Religion zu, nicht ab.

Es gilt nun weiter das Recht der Religionen zu erhärten. Die Individualpsychologie Wundts, die das seelische Geschehen im einzelnen Menschen prüft, kommt zu dem Ergebnis, daß unsere Seele nicht eine vom geistigen, d. h. seelischen Geschehen verschiedene Substanz, sondern daß sie das geistige Geschehen selbst ist. Dies geistige Geschehen ist Wille, denn nichts ist dem Menschen so voll und ganz eigen als Wille. Die Naturwissenschaft arbeitet dagegen mit dem Begriff der Substanz. Sie nimmt wenigstens hypothetisch an, daß dem wandelbaren Naturgeschehen eine unwandelbare Substanz zugrunde liegt. Dieser Gedanke bleibt trotz der Naturanschauung bestehen, der die elektromagnetische Licht- und Elektronentheorie zugrunde liegt. Indem nun aber zwischen den beiden Hauptzweigen der Erfahrungswissenschaft, zwischen Psychologie und Naturwissenschaft, ein Zwiespalt durch die Bestreitung der Substanz einerseits und durch ihre — wenn auch nur hypothetische — Behauptung andererseits entsteht, fällt der Philosophie die Aufgabe einer Vermittelung und Ausgleichung zu. Wundt lehnt den Materialismus ab und vertritt den Voluntarismus: Auch die materielle Substanz wird beseelt gedacht. Nach Analogie unseres eigenen Seins denken wird das Sein der Dinge. Wir empfinden nämlich unser Wollen nicht nur als Tun, sondern auch als Leiden. Erschienen erst die Dinge als die Objekte unseres Tun, so erscheinen wir nun als Objekte eines Tuns der Dinge. Die Philosophie versöhnt den Streit über die Substanz durch die These: Die Welt ist eine Gesamtheit von Willenstätigkeiten. „Besteht auf beiden Seiten, der physischen wie der psychischen, das Wirkliche in der Aktualität des Geschehens, neben dem in der Physik, als Ersatzmittel für die von ihr geforderte Abstraktion vom anschauenden Subjekt, der begriffanschauliche, demnach seinem eigentlichen Sinne nach symbolische Begriff der Materie eintritt, so kann jene Einheit des Seins, die beide Seiten des Wirklichen umfaßt, nicht mehr als be-

harrende Substanz, sondern nur noch als Aktualität des Seins gedacht werden. Nicht ein an sich beharrendes Sein, das durch seine Handlungen die Welt der Erscheinungen hervorbringt, kann als das Ursprüngliche gelten, sondern die Aktualität des Seins ist dieses Ursprüngliche, das Sein selbst ist Werden: es ist die Tat, die die Welt außer uns und das geistige Leben in uns und um uns beherrscht." Jede Strebung in der Lebenswirklichkeit ruht auf einer individuellen Willenseinheit, und eine große Fülle von Willenseinheiten ist die Grundlage und Bedingung des aktuellen Geschehens in Tun und Leiden, in das auch der Mensch als Wollender hineingestellt ist.

Über dieser natürlichen Welt erhebt sich nun eine übersinnliche Welt. Unser „Ich" ist eine der vielen Resultanten aktuellen Tuns. Wir fühlen uns in der Gesamtheit unseres Wollens als freie Wesen, die sich in den Gemeinschaftskreisen wie Familie, Staat usw. mit anderen „Ichs" zu überindividuellen Willenseinheiten zusammenschließen. So entsteht der Bau einer sittlichen Welt. „Im menschlichen Bewußtsein vollendet sich die Stufenreihe dieser Entwicklungen in der Verbindung einzelner Willenstriebe, Motive genannt, zu einer einheitlichen Resultante, der Willensentscheidung, mit dem ihr folgenden zwecktätigen Handeln. Aus diesem unmittelbar erlebten Übergang des Einzelwollens in eine Willensresultante, die zugleich ein individuelles Bild der universellen Willensentwicklung ist, entspringt das Freiheitsbewußtsein und mit ihm jene Welt überindividueller Willensformen, die wir die sittliche Welt nennen. Denn dies ist im letzten Grunde das wesentliche Unterschiedsmerkmal der sittlichen von der sogenannten natürlichen Welt, daß in ihr überindividuelle Willenseinheiten dem individuellen Willen gegenübertreten." Der Endpunkt des sittlichen Fortschritts ist allerdings keine Erfahrungstatsache, sondern ein ethisches Postulat.

Die religiöse Idee entsteht nun als Ergänzung des eben gezeichneten sittlichen Ideals. „Sobald sich die religiöse Idee zu klarerem Bewußtsein erhellt, wird in ihr zu allererst Gott als der Grund der sittlichen Weltordnung gedacht." Das ethische Postulat verwandelt sich in das religiöse: Soll nicht der bleibende Wert der sittlichen Güter in Frage gestellt werden, so müssen wir die sittlichen Ideale als Bestandteile einer unendlichen sittlichen Weltordnung anerkennen, der Weltzweck fordert als Garanten seiner Verwirklichung den absoluten Weltgrund. Diese Gedanken haben aber niemals Beweischarakter, sondern bleiben Postulat. „Die Vernunftideen sind überhaupt nicht beweisbar. Man kann sie aufzeigen als letzte Voraussetzungen, zu denen unser Denken gelangt, wenn es den in der Erfahrung liegenden Fortschritt von Folgen zu Gründen über jede gegebene Grenze hinaus fortsetzt. Aber man kann sie nicht als notwendige Folgen von gegebenen Prämissen beweisen. Am allerwenigsten ist das bei der Gottesidee möglich, die im Unterschied von den übrigen Vernunftideen gar nicht aus einem in der Erfahrung beginnenden Fortschritt, sondern durch den unver-

mittelten Rückgang von einer selbst schon außerhalb aller Erfahrung gelegenen Folge zu ihrem letzten kosmischen Einheitsgrunde erhalten wurde."

Für die Metaphysik erübrigt sich nun die Aufgabe zu zeigen, daß die Gedanken der Theologie, als der Wissenschaft von der Religion, mit diesen Gedanken zusammenstimmen. Die Aufgabe der Metaphysik ist es ja, „die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen". Ausdrücklich warnt Wundt dabei vor dem Streben, die Religion etwa durch Philosophie zu ersetzen oder zu verdrängen. „Die Philosophie darf noch weniger sich anheischig machen an die Stelle der Religion zu treten als sie imstande ist, den Einzelwissenschaften ihre Arbeit abzunehmen. Im letzteren Falle begeht sie immer bloß einen Übergriff auf fremdes Arbeitsgebiet, im ersteren Falle aber verwechselt sie Nachdenken über einen Gegenstand mit dem Gegenstand selber."

Die Religion, besonders das Christentum, muß und wird die Idee des Weltgrundes vorstellungsmäßig anschaulich machen, aber diese Veranschaulichung darf weder mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaft und der Psychologie noch mit den Postulaten des sittlichen Denkens kollidieren. Deshalb muß Gott als transzendent und unvorstellbar von der Theologie gedacht werden. Das sittliche Lebensideal aber soll durch eine durchaus menschliche Persönlichkeit, nicht durch den Gottessohn, repräsentiert werden. Der Unsterblichkeitsglaube soll sich nicht auf die Fortsetzung des Lebens und dauernde Glückseligkeit, nicht auf Lohn und Strafe richten, sondern betonen, daß die erstrebten und erreichten sittlichen Güter nicht der zeitlichen Vergänglichkeit anheimfallen.

Man wird an Wundt nicht vorbeikönnen, ohne die Riesenarbeit seines Lebens zu bewundern. Der Mann, der von der Naturwissenschaft ausgegangen ist, hat gleichzeitig tiefe Blicke in die geisteswissenschaftliche Arbeit getan und mit genialer synthetischer Kraft ein System der Welt- und Lebensanschauung entworfen. Von empirischer Basis ist er aufgestiegen in die reine, klare Luft der Spekulation.

Der Theologe wird ihm besonders zweierlei danken: Die psychologische Betrachtung des religiösen Phänomens, die er mit Meisterschaft durchgeführt hat, und die nachdrückliche Geltendmachung des Rechtes der Metaphysik. Jene vermag erst den notwendigen Stoff für eine Wesensbestimmung der Religion zu liefern, ist also für die quaestio facti des religiösen Phänomens von eminenter Bedeutung, diese ermöglicht erst die quaestio juris, deren Aufgabe es ist, den Wahrheitsgehalt der Religion sicherzustellen, um in der Religionswissenschaft der Gefahr des Illusionismus zu entgehen. Drittens wird der Theologe bei Wundt bereitwilligst anerkennen, daß er der so nahe liegenden Gefahr einer Vermischung oder gar Verwechslung von Idealismus und Religion zwar nicht in allen Einzelheiten entgangen ist, sie aber prinzipiell durchaus vermieden wissen will. Schließlich wird es von be-

sonderem Wert sein zu betonen, daß ein Naturwissenschaftler wie Wundt, der gewiß aller naturwissenschaftlichen Problemstellung und Methode geneigt ist, doch so nachdrücklich den Eigenwert der Religion und das wissenschaftliche Recht der Theologie bzw. der Religionswissenschaft vertritt. Es ist also trotz aller Naturwissenschaft nicht notwendig, die echte „Wissenschaftlichkeit" durch Stellungnahme gegen die Religion nach Häckels oder Ostwalds Muster zu beweisen und zu bewähren.

Nach dem allen ist der hohe Wert der Lebensarbeit Wundts für die systematische Theologie nicht in Frage zu ziehen. Er wird dem Wesen der Religion gerecht, weil er nicht wie die Neukantianer bloß einen religiösen Abschluß des Welterkennens bzw. der Weltanschauung erstrebt, sondern weil er die lebendige Wirklichkeit der Religion dort zu ergreifen strebt, wo sie einzig zu finden ist: im Leben der Religion selber. Er führt über den reinen Empirismus der Gegebenheit, wie ihn Rehmke vertritt, weit hinaus, indem ihm die Wahrheit der Religion, ihr Recht im Zusammenhang der Weltanschauung zu bestimmen, eine notwendige Aufgabe ist. Schließlich ist auch der Positivismus Vaihingers überwunden, weil die Welt des Idealen bei Wundt nicht im Reich der Fiktion bleibt, sondern für ihn wirklich „Wahrheit" ist. Vor theosophischer Verstiegenheit aber bewahrt ihn der Ernst der wissenschaftlichen Forschung.

Solche dankbare Anerkennung der Bedeutung Wundts für die systematische Theologie kann uns aber nicht der Aufgabe entheben, auch die nähere Gestaltung der Positionen Wundts einer kritischen Beurteilung zu unterziehen. Da werden sich uns nach mehreren Seiten Bedenken erheben: Nicht allen Behauptungen der Völkerpsychologie über die Entwicklung der Religion können wir zustimmen, die empirische Basis Wundts ist bei aller Breite noch nicht breit genug, seine Wertungskriterien sind nicht rein religiöser Art, seine Zielsetzung für die Metaphysik scheint näherer Betrachtung nicht standzuhalten, weshalb auch das Verhältnis von Metaphysik und Theologie bzw. Religion anders zu bestimmen sein wird, als es bei Wundt geschieht.

Ob Wundts Behauptungen über die völkerpsychologische Entwicklung der Religion in allen Einzelheiten stimmen, wird man bei einer so heiß umstrittenen Materie schwerlich absolut bejahen oder verneinen können. In den wesentlichen Grundzügen, d. h. in der Ablehnung eines Urmonotheismus und der Himmelsmythologie als Ursprung der Religion, und in der Behauptung des Dämonenglaubens, Seelenglaubens und der Heldenverehrung als Grundlage und der Furcht als psychologischen Ausgangspunktes der Religion mag er recht haben. Es wird allerdings noch zu fragen sein, ob nicht vielleicht doch das monotheistische Motiv, die Tendenz zur Vereinheitlichung, eine stärkere Rolle im religiösen Leben spielt, als Wundt will, und ob nicht neben der Furcht auch Sehnsucht und Vertrauen psychologische Motive der Religion sind. Wenn Wundt die Religion erst mit der

Entstehung des Götterglaubens beginnen läßt, so ist das nicht mehr als eine Frage der Terminologie. Ob diese Behauptung, daß Religion durch schöpferische Synthese aus nicht religiösen Grundlagen entsteht, glücklich ist? Hier liegt doch wohl eine Überspannung des Begriffs der schöpferischen Synthese vor. Nur quantitative nicht qualitative Neubildungen sind als schöpferische Synthese möglich. Religion kann nur aus Religion werden, und so dürften im Dämonen- und Seelenglauben bereits religiöse Motive enthalten sein. Hier freilich kann die empirische Psychologie nicht endgültig entscheiden, hier hat transzendentale Besinnung das Empirische auf den religiös-aprioriſchen Bestand zu untersuchen. Die religionspsychologische Methode Wobbermins kann hier richtunggebend sein.

Was das Christentum und die von Wundt vermutete weitere Entwicklung der Religion anlangt, so kann ich auch hier Bedenken nicht unterdrücken. Zunächst hat das Christentum auf den persönlichen Gott nicht verzichtet und kann nicht auf ihn verzichten, ohne sich aufzugeben. Weil das Zusammenbestehen des Absoluten und des Persönlichen für unser Denken Problem ist, halten wir uns an die Person Jesu als Offenbarer des Absoluten. Es bleibt religiöser Glaube, daß einst das Problem, wie sich das Absolute mit dem Persönlichen verträgt, einer Lösung entgegengeht. Verzichtet aber das Christentum auf den persönlichen Gott, dann gerät es mehr und mehr in Gefahr, sich zu philosophischem Idealismus zu verflüchtigen. Was Wundt als Höchstentwicklung der Religion denkt, ist nicht Religion, sondern Philosophie, wohl unbewußt kehrt hier bei Wundt eine Anschauung Hegels wieder.

Mir will es scheinen, daß bei Wundt solche Verkennungen bzw. Verkürzungen des Religiösen ihren tiefsten Grund in der Nichtberücksichtigung der Religionsgeschichte und der Individualpsychologie haben. Erst die Introspektion, die das eigene religiöse Leben analysiert, das Experiment, das die religiösen Reaktionen des Individuums prüft, die Statistik, die die Selbstaussagen der Religiösen zusammenstellt, geben uns die Möglichkeit vermöge der eigenen Religiosität des Forschers in der Mannigfaltigkeit der Lebensäußerungen das Religiöse vom Nichtreligiösen zu unterscheiden und zu scheiden. Gemäß den religionspsychologischen Kriterien gilt es die Religionsgeschichte und den völkerpsychologischen Bestand zu sondieren und zu ordnen. Die Völkerpsychologie kann dabei immer nur eine die Religionsgeschichte ergänzende Rolle spielen. Kommt es doch dem Theologen und dem Religionsphilosophen in erster Linie auf die Erkenntnis des Wesens der Religion in ihrem gegenwärtigen Bestande an. Die Völkerpsychologie wird daher nur neben der Individualpsychologie und neben der Religionsgeschichte und sogar erst in zweiter Linie von Bedeutung, wenn auch von großer Bedeutung sein.

Alle bisherigen Bedenken betreffen aber nur Einzelheiten, die durch Ergänzungen und leichte Korrekturen des Wundtschen Standpunktes zu be-

seitigen sind. Grundsätzlicher Widerspruch ist aber gegen Wundts Metaphysik zu erheben. Gewiß ist ihm darin unbedingt zuzustimmen, daß wir ohne Metaphysik nicht weiterkommen, abzulehnen aber ist seine Bestimmung, daß die Metaphysik die Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu einer widerspruchslosen Einheit zusammenzubiegen habe. Damit ist der Metaphysik die Rolle eines Korrektors der Einzelwissenschaften zugefallen, die sich keine Einzelwissenschaft jemals gefallen lassen wird und gefallen lassen darf. Die Naturwissenschaft verbittet sich, daß ihre Ergebnisse mit denen der Theologie zusammengebogen werden, ebenso muß sich die Theologie solche Zusammenbiegung in ihrem eigensten Interesse verbitten. Mit Recht ist denn auch Wundts Metaphysik von Bauch und Sternberg abgelehnt worden. Bauch sagt sehr treffend: „Die Philosophie will das, was die andern Wissenschaften geleistet haben und zwar gut geleistet haben, nicht in verschlechterter Auflage noch einmal leisten; und sie könnte es auch nicht, selbst eben in verschlechterter Auflage nicht." Sternberg aber bemerkt: „Der Philosophie wird hier eine Aufgabe gestellt, die allenfalls in der Antike bei dem relativ primitiven Zustand der damaligen Wissenschaft lösbar war, heute aber ihrer Natur nach nicht mehr zu lösen ist und — man möchte beinahe sagen von Tag zu Tag — immer weniger lösbar wird." Es geht daher einfach nicht an, daß Wundt vom Standpunkt des Metaphysikers aus z. B. den theologischen Unsterblichkeitsglauben kritisiert. Das Dogma der Unsterblichkeit unterliegt lediglich theologischer Kritik. Sonst bekommen wir Vermischung von Philosophie und Religion. Dasselbe gilt z. B. von der Kritik an der Gottheit Christi. Sie eventuell zu bestreiten ist nicht des Metaphysikers, sondern des Theologen Aufgabe. Nicht dann wäre der theologische Begriff der Gottheit Christi zu streichen, wenn eine Zusammenbiegung mit naturwissenschaftlichen Ergebnissen dies fordert — die Religion würde die Gottheit Christi auch trotz der Naturwissenschaft und trotz der Philosophie behaupten — sondern wenn religiöse oder theologische Bedenken entgegenstehen. Wundts Metaphysik erlaubt sich unberechtigte Eingriffe in den Arbeitsbereich der Theologie.

Es kann einzig und allein die Aufgabe der Metaphysik sein, die großen Phänomene des Lebens zu deuten, aus aller Mannigfaltigkeit des Lebens eine bestimmende Einheit herauszuschauen. Die Zentralfrage der Metaphysik lautet daher nicht: Wie ist Einheit der Erkenntnis möglich? sondern sie lautet: Wie ist Kultur möglich? Dabei setzt die Metaphysik nicht die Ergebnisse der Einzelwissenschaften, sondern die Ergebnisse der Einzelgebiete der Philosophie voraus. Diese letzteren fragen nach dem besonderen Aprioris des geistigen Lebens, nach dem logischen, dem ethischen, dem ästhetischen, dem religiösen Apriori, die Metaphysik fragt dann nach dem Apriori der Aprioris, nach dem Wesenskern, dem die Einzelapriori entspringen. Euckens Metaphysik führt hier weiter als

Wundts Metaphysik. Die Philosophie ist die Wissenschaft von den Normen und von dem absoluten Grunde des Lebens. Als Wissenschaft von den Normen ist sie Philosophie der einzelnen Kulturgebiete: Philosophie der Erkenntnis, Philosophie des sittlichen Lebens usw., als Wissenschaft von dem absoluten Grunde ist sie Metaphysik. Deshalb bedarf es auch keiner Philosophie der Theologie, wie Wundt will, sondern einer Philosophie der Religion, die dann mit einer Metaphysik zu überbauen ist. Erst dieses Verhältnis von Religionsphilosophie und Metaphysik ermöglicht eine klare Abgrenzung der Religion gegen den Idealismus, eine Abgrenzung, die deutlich zeigt, daß zwar alle Religion den Idealismus zur Voraussetzung hat, daß aber Idealismus keineswegs schon Religion ist.

Eine Religionsphilosophie, die in dem bezeichneten Sinne die Herausstellung des religiösen Apriori erstrebt, ist allein imstande, das Recht, d. h. die Allgemeingültigkeit und die Notwendigkeit des Religiösen zu erweisen. Die voluntaristische Begründung der Religion bei Wundt, die über ein Postulat nicht hinauskommt, vermag wohl das Bedürfnis des Menschen nach Religion darzutun, nicht aber den Verdacht oder die Anklage des Illusionismus zu entkräften. Daran ändert auch der vorsichtige Satz Wundts nichts: „Subjektiv betrachtet, kann es zweifellos Wünsche geben, die nicht aus der Selbstliebe entspringen, und objektiv braucht der Gedanke der Verwirklichung eines Wunsches nicht notwendig Illusion zu sein, auch dann nicht, wenn er außerhalb der Grenzen empirischer Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit liegt." Vom Bedürfnis her ist niemals ein Wahrheitsbeweis zu führen. Ein Bedürfnis nach Religion wird auch Vaihinger konstatieren und eben durch eine Fiktion befriedigen. Deshalb müssen wir über Wundt hinaus, und der Philosoph, der uns hier weiterhelfen kann, ist Eucken.

Der Idealismus.

Der Konflikt zwischen Wissen und Glauben, zwischen Wissenschaft und Religion ist einer der schwerwiegendsten und tiefsten, die das geistige Leben der Menschen kennt. Der Mensch wird innerlich zerrieben, wenn er keine befriedigende Lösung dieses Konflikts findet. Einseitige Lösung allein zugunsten der Wissenschaft oder allein zugunsten der Religion befriedigt nicht. Zwei große Versuche zur Lösung des Konflikts lassen sich unterscheiden. Entweder man legt die Kantische Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft zugrunde und trennt Welterkennen und Religion als zwei völlig heterogene Gebiete, das tut sowohl der altgläubige Theologe Theodor Kaftan als auch der moderne Theologe Wilhelm Herrmann. Oder man versucht bei aller Anerkennung

der Selbständigkeit der Wissenschaft einerseits und der Religion andererseits doch das Recht der Religion und ihre Stellung im Geistesleben der Menschen mit wissenschaftlichen Mitteln sicherzustellen. Diesen Weg geht Ernst Troeltsch, diesen Weg geht auch Rudolf Eucken[1]). Sie haben sich über die großen Prinzipienfragen und die wichtigsten Hauptpositionen der systematischen Theologie so eingehend und so nachdrücklich ausgesprochen, daß es für den Theologen zur Pflicht wird, den Ertrag ihrer Religionsphilosophie festzustellen und kritisch zu würdigen.

Daß die Religion nicht aus dem Denken entsteht, und daß ihre Wirklichkeit unabhängig vom Denken ist, weiß Eucken sehr genau. Religion ist Berührung mit dem Übersinnlichen. Der Begriff der Religion umfaßt nach Eucken zweierlei: Die Tatsache einer Überwelt und die kraftvolle Wirksamkeit dieser Überwelt in unserer Welt. Etwas anderes aber als die Begründung der Religion auf das Denken, die von Eucken nachdrücklich immer wieder abgelehnt wird, ist die Vertretung der Selbständigkeit der Religion und ihres Rechtes mit den Mitteln des Denkens. Hier soll nicht ein religiöses Erlebnis geschaffen oder gestärkt werden, hier soll ein schwerwiegendes philosophisches Problem geklärt werden. Es handelt sich hier also nicht um eine religiöse, sondern um eine religionswissenschaftliche Fragestellung. Näher bestimmt gliedert sie sich in das Problem der philosophischen Begründung und das Problem der wissenschaftlichen Darstellung der Religion.

Die Religion hat es mit dem Übersinnlichen zu tun. Deshalb erhebt sich für ihre wissenschaftliche Vertretung die Frage nach der Tatsächlichkeit solcher übersinnlichen Welt. Es muß eine metaphysische und metahistorische, kurz eine noologische Wirklichkeit geben, wenn die Religion nicht an den Sandbänken der Illusion scheitern soll. Um den Nachweis einer noologischen Wirklichkeit bemüht sich Eucken in noologischer Methode, die sich näher betrachtet als eine Verbindung von Empirie und Spekulation erweist. War Kant von den Tatsachen der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft zum Allgemeingültigen und zum Gesetzmäßigen, zum Logos vorgedrungen, so dringt Eucken von der breiteren Basis des gesamten Kulturschaffens der Menschheit, also von Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst usw. zum Nous vor. Der Nous ist mehr als der Logos, er umschließt das Rationale und das Irrationale. Voran geht allerdings der Euckenschen Philosophie die „axiomatische Gewiß-

[1]) Literatur: R. Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung. 1913. Können wir noch Christen sein? 1911. Der Wahrheitsgehalt der Religion. 1912. Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. 1909. E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 1912. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. 1913. Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. 1905. K. Kesseler, Rudolf Euckens Bedeutung für das moderne Christentum. 1913. Die wissenschaftliche Vertretung des Christentums in der Gegenwartstheologie. 1917. Die idealistische Philosophie Rudolf Euckens und Ernst Troeltsch' in ihrer Bedeutung für die Arbeit der systematischen Theologie. Protestantenblatt. 1919. W. Günther, Die Grundlagen der Religionsphilosophie Ernst Troeltsch'. 1914.

heit" solches Nous. In dieser axiomatischen Gewißheit ergreift Eucken den archimedischen Punkt seiner Philosophie. Man täte ihm unrecht, wollte man ihn deshalb tadeln, auch der Logist und der Skeptiker haben ihre „axiomatische Gewißheit", denn der Logist „glaubt" an die „Geltung" des Logos, und der Skeptiker „glaubt" an die „Geltung" seiner Skepsis. Vaihingers Fiktionismus z. B. bräche in sich zusammen, wäre sein ganzes System selbst eine Fiktion, und Cohens Idealismus ruht letzten Endes auf der „axiomatischen" Gewißheit von der „Geltung" des Logos. Sehr klar hat Liebert diese axiomatische Gewißheit zum Ausdruck gebracht: „Es ist ein Ungedanke nach der ‚Richtigkeit' der kritischen Methode zu fragen; jede Frage, wie nicht minder jeder Ansatz zu einer Antwort darauf setzt bereits die Geltung des Kritizismus voraus ... Es liegt hier ein Dogmatismus vor, dem kein auf die Erfassung der logischen Grundgesetzlichkeit eingestelltes Denken darum entgehen kann, weil dieser Dogmatismus durch den unabstreifbaren systematischen Dogmatismus der Vernunft gegeben ist."

Euckens axiomatische Gewißheit des Nous, also die Überzeugung, „daß die Entwicklung der Menschheit bei allem, was sie der Natur verdankt, und worin sie von ihr abhängig bleibt, den Kreis der Natur durchbricht und eine neue Welt eröffnet", schwebt nun aber nicht wie eine zerfließende Fata Morgana in der Luft, sie ruht auf den phaenomenis bene fundatis der Kulturtatsachen. Es gilt an diese die Frage nach dem Rechte und der Wirklichkeit des Nous zu stellen, die sie bejahend beantworten: Kultur ist nur möglich durch den Kultur schaffenden Geist.

War Eucken bis hierher analytischer Methode gefolgt, um einzelne Züge des Geisteslebens herauszustellen, so wendet er sich nun mit synthetischer Methode zum Entwurf eines Gesamtbildes des Geistes, zur Entwicklung einer Weltanschauung. Wie die griechische, die mittelalterliche, die moderne Weltanschauung große Synthesen sind, die alles einzelne in ein bezeichnendes Licht rücken und es so zu einem einheitlichen Gesamtbilde zusammenfassen, so geschieht es auch in Euckens aktivistisch-idealistischer Weltanschauung. Der Geist ist für Eucken ähnlich wie für Fichte keine fertige, ein für allemal abgeschlossene Größe, sondern lebendige Tat, vordringendes Werden. Der Geist drängt zur Herrschaft in der Welt, aber sein Sieg ist nur darum gewiß, weil er einen in sich selber ruhenden Wesenskern hat. Der geschichtliche Geist gründet im absoluten Geist. Von hier führt der Weg zur Religion.

Auch Troeltsch geht von der Geschichte aus, doch steht bei ihm an Stelle des Geisteslebens ein System aprioristischer Normen, in denen sich eine absolute Geistigkeit offenbart. Kritische Besinnung auf die Normen des geschichtlichen Lebens zeigt, daß unser geistiges Leben in Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Religion einem metaphysischen Zwange gehorcht, der sich in den einzelnen Aprioris (Gesetzmäßigkeiten) auswirkt, die ihrerseits wiederum in einem zentralen Vernunftkern, dem absoluten Geist, wurzeln.

Wenn wir den Zwiespalt zwischen Natur und Geist, wie ihn Eucken schildert, erleben, sei es, daß im eigenen Leben der Zwiespalt zwischen Sein und Sollen bitter empfunden wird, sei es, daß die Tatsachen der Geschichte die Gewalt des Widervernünftigen in erschreckender Weise offenbaren, dann erwacht im Menschen die Sehnsucht nach der absoluten Geisteswelt, die in der Erdenwelt den gefährdeten Geist zum Siege und zur Vollendung führt. Diese Sehnsucht ist der psychologische Ort der Religion, die Tatsache des Geistesleben ihr noologischer Grund. Jene Sehnsucht aber beweist, daß Gott in uns wirksam ist, denn die Sehnsucht wäre unerklärlich, hätten wir nicht bereits etwas von Gottes Wirklichkeit erfahren. So definiert Eucken das Wesen der Religion: „Sie beruht auf der Gegenwart des göttlichen Lebens im Menschen, sie entwickelt sich in Ergreifung dieses Lebens als des eigenen Wesens, sie besteht also darin, daß der Mensch im innersten Grunde seines Wesens in das göttliche Leben gehoben und damit selbst einer Göttlichkeit teilhaftig wird."

Alle Religion hat nun aber zwei Seiten: einmal strebt sie machtvoll in die Welt hinein und will hier alles Geschehen heiligen und erhöhen. Diese eben gekennzeichnete Religion nennt Eucken universale Religion. Hier gewinnt der Mensch noch kein persönliches Verhältnis zur Gottheit wie zwischen einem Ich und einem Du, Kulturdurchdringung und Kulturerhöhung ist hier alles, die Stufe eines religiösen Idealismus ist noch nicht überwunden. Zweifellos hat Eucken damit Recht, daß es solche Frömmigkeit gibt. Aber ebenso Recht hat er, wenn er weiter betont, daß alle echte Religion zur Ausbildung und Pflege einer reinen Innerlichkeit strebt, zur Stufe der charakteristischen Religion, wo der Mensch ein persönliches Verhältnis zu dem persönlichen Gott der Macht und der Liebe sucht und findet. Hier gilt es nicht Arbeit an der Welt, sondern Verinnerlichung der Seele. Im Gegensatz zur Gerechtigkeit, die alle Arbeit nach Verdienst und Erfolg wertet, herrscht hier die Liebe, die über Sünde und Schuld hinaushebt. Die Bedeutung der großen Religionsstifter wird von Eucken hoch gewürdigt. „Diesen war das neue Reich kein vager Umriß und keine matte Hoffnung, sondern vor ihren Augen stand es so anschaulich, ihrer Seele war es so gegenwärtig und erfüllte sie so ausschließlich, daß es ihnen die ganze sinnliche Welt zu Schein und Schatten herunterdrückte und sie irgendwelchen Wert nur aus jener höheren Ordnung gewinnen ließ ... Jenen schöpferischen Geistern war es gegeben, das Göttliche völlig vom Bloßmenschlichen abzulösen und es als eine eigene, unermeßlich überlegene Welt dem Menschen in ausgeprägter Gestalt entgegenzuhalten, sowie es mit aufrüttelnder Kraft auf ihn wirken zu lassen."

Die so von Eucken gebotene Begründung der Religion knüpft eng an Schleiermachers Begründung der Religion an. Im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl werden wir der göttlichen Wirklichkeit gewiß, nicht aber im Denken, Handeln oder den Lust- oder Unlustgefühlen. Indem Eucken an

den Schleiermacherschen Gedanken anknüpft, vermeidet er alle einseitigen psychologischen und daher falschen Religionsbegründungen, nämlich die rationalistische, wie wir sie in der Scholastik und in Verbindung mit dem Entwicklungsgedanken bei Hegel finden, die voluntaristische, wie sie bei Kant vorliegt und die gefühlsmäßig-ästhetische in der Mystik und in der Friesschen Theologie. Auch Natorp scheint mir zu dieser Gruppe zu gehören. Gegen die intellektualistische Begründung wirft Eucken ein, daß sie die Kraft des menschlichen Denkens überspannt und die Religion anthropomorphisiert, gegen die voluntaristische gibt er zu bedenken, daß die Ethik die Religion nicht begründen könne, weil sie selbst der Begründung im Geistesleben bedürfe, starke Geister aber der Weiterführung der Ethik zur Religion entbehren könnten. Alle ästhetisch-gefühlsmäßige Begründung der Religion aber verkennt die Schwäche des flüchtigen und zarten Gefühls, das nicht imstande ist, den Menschen über den Kreis des bloß Menschlichen hinauszuführen und ihn in ein Verhältnis zur Gottheit zu bringen. Die berechtigten Motive der abgelehnten Begründungen kommen jedoch in der Begründung der Religion auf das Geistesleben mit zu ihrem Recht, weil das Geistesleben Denken, Fühlen und Wollen umspannt.

Eine verwandte, wenn auch Eucken gegenüber durchaus selbständige Religionsbegründung bietet Troeltsch. Die Religion ist ihm ebenso wie die Sittlichkeit und die Kunst eine nicht weiter ableitbare Tatsache des Seelenlebens, die einer eigenen Bewußtseinsgesetzlichkeit untersteht. Die religiöse Erfahrung ist also für Troeltsch ebenso wie alle andre Erfahrung nicht Abbildung eines Objektivs, sondern Erzeugung und Gestaltung aus einem Bewußtseinsgesetz. Deshalb redet Troeltsch von einem religiösen Apriori, wobei allerdings dessen Abgrenzung gegen das rationale Apriori der Wissenschaft nicht völlig klar wird[1]). Das religiöse Bewußtseinsgesetz ist die „aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkende absolute Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und insbesondere alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maß bezogen werden". Inhaltlich bestimmt ist Religion „der Glaube an eine unter bestimmten Bedingungen zu erlebende Präsenz des Göttlichen, wobei der Gedanke des Göttlichen selbst überall schon vorausgesetzt ist, und die davon bewirkte eigentümliche religiöse Gefühls- und Willensbestimmtheit."

Eine der charakteristischen Religionen, und zwar die höchste ist für Eucken das Christentum. Seine Wesensbestimmung bildet eins der Hauptprobleme der am deutschen Idealismus orientierten Theologie. Solche Wesensbestimmung ist niemals nach einer rein exakten Methode möglich, es gilt auch hier, ähnlich wie bei der Erhebung des Geistes aus dem Gegebenen, die vielen als religionsgeschichtliche Tatsache gegebenen Religionen nach ihrem

[1]) Vgl. dazu Kesseler, Kritik der neukantischen Religionsphilosophie der Gegenwart. Leipzig. 1920.

Gehalt zu befragen, durch eine Art Intuition, d. h. persönliche Wertung, diesen zu gewinnen und so das Wesen der verschiedenen Religionen zu vergleichen. Die Entscheidung für das Christentum wird dann wieder eine persönliche Note tragen. Keiner hat das so klar ausgesprochen wie Ernst Troeltsch, z. B. in dem Satze: „Eine solche Überzeugung (von dem Christentum als der höchsten Religion) bleibt dann allerdings trotz aller derartigen Begründung im letzten Grunde ein Bekenntnis und damit den Anfechtungen und dem Spott aller derjenigen ausgesetzt, die nur strenge, in der Weise der Mathematik beweisbare Wahrheiten anerkennen wollen." Eucken geht nun bei der Wesensbestimmung des Christentums dieselben Wege. Aus dem im Judentum, Buddhismus und Christentum vorliegenden religionsgeschichtlichen Material bestimmt er das Wesen dieser Religionen und ein Vergleich derselben fällt zugunsten des Christentums aus. Es ist ethische Erlösungsreligion, fordert Umwandlung des Menschen durch göttliche Kräfte, Überwindung des Bösen, stellt dem voll gewürdigten Leid eine Welt der Liebe und des Glaubens entgegen und macht das Reich Gottes, die Forderung und Verheißung des Reiches Gottes, zur Zentralidee. Es vertritt die völlige Einigung des Göttlichen und des Menschlichen und fordert eine reine Innerlichkeit der Menschenseele. In diesem „Wesen", „dem unverlierbaren Kern", des Christentums sieht Eucken die absolute, d. h. die in alle Zukunft unüberbietbare Religion.

Troeltsch erhebt das Wesen des Christentums aus der ganzen Fülle seiner historischen Gestaltungen und Erscheinungsformen, aus der Reichsgottespredigt Jesu, aus der Gnadenreligion des Paulus, aus den Mysterienkulten, aus der mittelalterlichen Kirchlichkeit, aus Altprotestantismus und Neuprotestantismus u. a. Es gilt „den geschichtlichen Erwerb und die lebendige Gegenwart zu einer neuen Synthese zusammenzufassen, indem wir der Geschichte die inhaltlichen Gedanken der Werte des Lebens entnehmen und das hierbei sich unserm Urteil als maßgebend Bekundende unsererseits und auf unsere Weise auf die Idee letzter Werte energisch beziehen". Als Kennzeichen der Christlichkeit ergeben sich für Troeltsch „der eigentliche Gottesgedanke selbst, die Lebensempfindung und Weltstellung, das Ethos und der Zukunftsglaube". „Wo der Gegensatz des persönlichen Lebens gegen die bloße Natur und Welt, die Aufgabe der Wiedergeburt und Erhöhung, die Erlösung von Schuld und Leid durch die vertrauende Hingabe an Gott, das Ethos des unendlichen Persönlichkeitswertes und der Humanität, die Hoffnung auf das Gottesreich der sich in Gott vollendenden Geister, d. h. wo die ganze Spannung des Personalismus gegen die bloße All- und Weltvergötterung, der Überweltlichkeit gegen die Weltseligkeit behauptet wird, da haben wir christlichen Geist und damit Christentum."

Was Eucken und Troeltsch nun als Wesen und Wahrheitsgehalt der Religion herausgestellt haben, gilt es gegen feindliche Strömungen und

Tendenzen, die in unserer Zeit besonders stark sind, zu verteidigen. Eucken wird in hervorragender Weise zum Apologeten der Religion und des Christentums. Es gab und gibt noch immer eine Art Apologetik, die schweres Mißtrauen wecken und stärksten Widerspruch hervorrufen muß. Sie versucht entweder die Religion zu beweisen oder bestehende Widersprüche zwischen Religion und Welterkennen wegzudisputieren. Mit dieser Apologetik hat Eucken nichts gemein. Er flickt nicht an einzelnen Stellen herum, sondern er rechnet mit der ganzen Weltanschauung ab, die das Recht der Religion gefährdet, und zeigt, daß jede religionsfeindliche Weltanschauung einen Fehler in ihrem eigenen Ansatz enthält. Ich kann mich im Zusammenhang dieses Buches nicht eingehend über diese Leistung Euckens verbreiten[1]), sondern will nur kurz die wesentlichsten Punkte herausheben, die er gegen die theoretischen Weltanschauungen und gegen die praktischen Lebensrichtungen, die der Religion feindlich sind, geltend macht.

Der Naturalismus bestreitet die Wirklichkeit der Geisteswelt und damit das Recht der Religion, aber er bricht selber zusammen, wenn er nicht inkonsequenterweise Anleihen beim Idealismus macht. Ohne idealistische Begriffe wie Pflicht, Opfer, Ehre usw. ist er nicht lebenskräftig. Der Intellektualismus rationalisiert die Religion, kann aber selber infolge seiner Verengung des Lebens nicht vor den irrationalen Tatsachen des Geisteslebens wie Sittlichkeit, Kunst usw. bestehen. Monismus und Dualismus sind beide unberechtigterweise einseitig. Der Monismus verflüchtigt die Religion zum Pantheismus oder zur Mystik, er bricht aber vor der Lebenstatsache des Bösen, mit der er nicht fertig werden kann, zusammen. Der Dualismus reißt das Leben in zwei völlig fremde Wirklichkeiten auseinander und nimmt damit der Religion ihre welterneuernde Kraft, leicht auch erscheint die Welt der Religion als verfeinertes Spiegelbild der Erdenwirklichkeit. Als Weltanschauung bleibt der Dualismus ungenügend, weil im Leben alles darauf ankommt, die fernen Ideale in die Lebensgestaltung hineinzuziehen. So redet Eucken einer Versöhnung von Monismus und Dualismus das Wort, die durch Vergeistigung der Welt den bestehenden Dualismus einem aufgegebenen Monismus immer mehr zuführt. Das aber ist die Aufgabe der Religion.

Von den praktischen Lebensrichtungen wird der Optimismus der Religion gefährlich, weil er nichts von dem Zentralgedanken der Religion, der Überwindung des Bösen, der Erhöhung der Wirklichkeit weiß, ihm ist ja die ganze Wirklichkeit gut und schön. Aber der Optimismus ist eine Illusion, er wird durch die Tatsachen des Lebens Lügen gestraft: Die Unvernunft im Weltgeschehen und das Böse lassen sich nicht wegdisputieren. So erliegt der Optimismus denselben Bedenken wie der Monismus. Sein großer Gegner,

[1]) Vgl. dazu meine Bücher: Rudolf Euckens Werk. Leipzig. 1913. Rudolf Euckens Bedeutung für das moderne Christentum. Leipzig. 1913.

der Pessimismus, wird der Lebenswirklichkeit unbedingt mehr gerecht. Er hat einen feinen Sinn für die Nichtigkeit unseres Daseins und für die Leere unseres Lebens. Pessimistische Betrachtungen stimmen den Menschen ernst, und das ist gut. Aber das letzte Wort darf der Pessimismus nicht behalten. Wäre es so, dann verlöre die Religion ihren Inhalt und ihr Ziel, denn alle Religion ist letzten Endes frohe Hoffnung auf eine selige Welterneuerung. Aber auch unser ganzes Leben verlöre bei der Alleinherrschaft des Pessimismus seinen tiefsten Sinn. Das Erlebnis, das wir über die Leere des Lebens, über alle pessimistische Verstimmung hinaus wollen, beweist die Wirksamkeit einer nicht dem Pessimismus zustimmenden Welt. Wir empfinden das Leid und die Schuld des Lebens so schwer, weil wir mehr sind als ein Stück dieser leid- und schuldbehafteten Wirklichkeit, weil sich in uns ein geistiges Sein lebendig regt. Mit dieser Tatsache weiß der Pessimismus nichts anzufangen. Wir müssen zu einer Synthese von Optimismus und Pessimismus streben, die unter gerechter Berücksichtigung der Klagen des Pessimismus einem optimistischen Ziele zustrebt. Der Ästhetizismus mit seiner Individualkultur stellt alles auf das Befinden des einzelnen Menschen mit seiner Subjektivität und Launenhaftigkeit. Irgendeine Bindung an Moral und Religion, eine Beugung unter geistige Notwendigkeiten kennen die Individualkultur und der Ästhetizismus nicht. Alles scheint hier aufgelöst in schwebende Romantik. Wird diese Lebensrichtung die herrschende, so muß alles Leben zerfallen, jegliche Geltung von Werten und Idealen hört auf, denn der Einzelmensch wird das Maß aller Dinge. Die Rettung in das andere Extrem der Arbeits- und Sozialkultur führt vom Regen in die Traufe. Hier ist alles auf die Arbeit nach außen, auf die Pflege der Gesellschaft gerichtet. Solche Expansion vernichtet aber die seelische Tiefe: eine Besinnung auf die Hintergründe des eigenen Seins, ein Rückzug in eine geistige Wirklichkeit scheint hier ausgeschlossen. Das muß auch der Religion mit ihrer Predigt einer reinen Innerlichkeit tödlich werden. Eine Lösung des Problems und damit auch eine Abweisung des Widerspruchs gegen die Religion ist nur möglich durch eine Individual- und Sozialkultur umfassende Synthese in einer Persönlichkeitskultur, die die Individuen im Geistesleben verankert und die Gesellschaft unter geistige Notwendigkeiten stellt und sie so den Zielen des Geisteslebens zuführt. Solche Persönlichkeitskultur ist nicht denkbar ohne Religion.

Eucken zeigt also, wie jede der Religion feindliche Weltanschauung und Lebensrichtung uns unbefriedigt läßt, wie aber gerade jede befriedigende und uns innerlich erhöhende Weltanschauung und Lebensrichtung ohne Religion unmöglich ist, ja wie ihr von der Religion her erst lebendige Kraft und wesenhaftes Leben zuströmt. Das ist keine rationalistische und sophistische Apologetik, sondern ein Beweis des Geistes und der Kraft: Unser Leben und Schaffen muß im Religiösen verankert sein, sonst fällt es ins Leere.

Troeltsch hat sich in ähnlicher Weise mit den philosophischen Strömungen der Gegenwart kritisch auseinandergesetzt; es kommen dabei vornehmlich sechs Haupttypen modernen Denkens in Frage: Materialismus, Positivismus, kritischer Idealismus, paralleliſtiſcher Pantheismus, objektiver evolutioniſtiſcher Idealismus und metaphyſiſcher Peſſimismus. Ihre Unhaltbarkeit gegenüber dem Idealismus wird in Eucken verwandter Weiſe aufgewieſen. Vornehmlich iſt aber Troeltſch' Augenmerk auf die Stellung gerichtet, die der Religion in dieſen Syſtemen angewieſen wird. Er zeigt, wie ſie in allen genannten Syſtemen erſt nachträglich in einen fertigen Umriß eingetragen und darum falſch beurteilt und vergewaltigt wird.

Jede charakteriſtiſche Religion, alſo auch das Chriſtentum, bildet nun aber einen eigentümlichen Gedankengehalt aus, der ſich in den zeitgeſchichtlichen Formen dogmatiſcher Prägung darſtellt. So richtet Eucken weiter ſein Intereſſe auf den Lehrgehalt des Chriſtentums, alſo auf die Dogmatik. Drei Hauptdogmen und damit drei Hauptprobleme der chriſtlichen Dogmatik ſind es, die ſein beſonderes Intereſſe in Anſpruch nehmen: Das Gottesproblem, das Chriſtusproblem und das Unſterblichkeitsproblem. Das erſte, alſo das Gottesproblem, ſpielt ſchon in der Religionsphiloſophie eine entſcheidende Rolle: Mit der Wirklichkeit Gottes ſteht und fällt die Religion. Beim chriſtlichen Gottesglauben, alſo in der Dogmatik, handelt es ſich um die weitere Entfaltung der Gottheit zu einem mit dem einzelnen Menſchen in perſönlichem Verhältnis ſtehenden Gotte. Eucken beſtimmt das Weſen dieſes Gottes als Überweltlichkeit und Perſönlichkeit, ſeine Eigenſchaften ſind Macht und Liebe. Dieſem wird m. E. die ſyſtematiſche Theologie hinzuzufügen haben, daß ſolche Beſtimmung nur durch die in Jeſus Chriſtus gegebene Offenbarung Gottes voll zu gewinnen iſt; dorther entnimmt ſie auch Eucken trotz ſeiner Polemik gegen den Offenbarungsbegriff. Sicher hat er mit dieſer Kritik inſofern recht, als die alte Faſſung des Offenbarungsbegriffes, übernatürliche Mitteilung von Lehren, gewiß unmöglich geworden iſt. Philoſophie und Geſchichte haben hier zuſammengewirkt, die alte Vorſtellung zu zerſtören. Damit iſt aber nicht jeder Begriff der Offenbarung erledigt. Die Erſchließung göttlichen Lebens in der Geſchichte und im Einzelmenſchen iſt auch Offenbarung, die Vollerſchließung, die höchſte, nicht die abſolute Offenbarung aber findet dieſes Leben in Jeſus von Nazareth. Wird das Gottesproblem von hier aus erledigt, ſo tritt zu den Eigenſchaften der Macht und der Liebe noch die der Heiligkeit im Bilde Gottes hinzu. Durch die ſtärkere Betonung der Offenbarung für die Entwicklung des chriſtlichen Lehrgehaltes rückt nun auch die Perſon Jeſu Chriſti in ein etwas anderes Licht, als Eucken ſie ſieht. Zweierlei hebt Eucken mit Recht hervor: 1. Jeſus iſt voller Menſch in ſeinem ganzen Sein, 2. die Einigung von Gott und Menſch darf nicht allein in der Perſon Jeſu vollzogen ſein. Das iſt unbedingt richtig. Von hier aus ergibt ſich bei Eucken eine rückhaltloſe, durch ihre unerbittliche

Deutlichkeit befreiend wirkende Ablehnung jeglichen Versuches, die Menschheit Jesu durch irgendwelche Theorien über seine „Gottheit" zu verkürzen. Seine Kritik gipfelt in dem Gedanken, daß Jesus für unsere heutige Denkweise nicht mehr die zweite Person der Dreieinigkeit sein könne. Eucken übersieht aber m. E., daß hinter der Prägung jenes Dogmas ein religiöses Interesse stand, das noch nicht erledigt ist. Daß es zur Bildung jenes Dogmas kam, hatte doch darin seinen Grund, daß den Menschen Gott nirgends so klar und so greifbar nahe war, und daß daher das göttliche Leben den Menschen nirgends sonst so greifbar berührte. Mag auch der Begriff „Gottheit" Christi wegen seiner Vieldeutigkeit (und wegen seiner Erhebung zum kirchenpolitischen Schibboleth!) ungeeignet sein, so faßt sich doch der Inhalt jenes religiösen Interesses in dem Satz zusammen: Jesus ist der Offenbarer Gottes. Und da Jesus der Offenbarer Gottes nur sein kann als der vollkommene Mensch, so ist er weiter unser Herr, der uns in seine Nachfolge ruft. Auch an den Positionen der christlichen Soteriologie (Lehre von der Erlösung) übt Eucken einschneidende Kritik: Nicht Jesus, sondern Gott selber ist für Eucken Erlöser, das liegt in der Konsequenz seiner Philosophie. Die Person Jesu wird aus der Erlösungslehre fast ganz ausgeschaltet. Mit Recht polemisiert Eucken gegen alle magischen Elemente, die sich in der kirchlichen Lehre finden: Gegen die Erlösung durch Jesu „Blut", gegen die sinnlichen Wunder, gegen die Sakramente. Ich sehe durch diese Kritik besonders die katholische Dogmatik getroffen, denn die protestantische Sakramentslehre enthält, richtig verstanden, keine magischen, sondern nur mystische Elemente. Die Erlösung durch Jesu „Blut" steht synonym mit Erlösung durch Jesu Sterben, wobei der Tod Jesu durchaus im Sinne Euckens als Bewährungstod gefaßt werden kann. Soweit Jesu Erlösungstat aber als satisfactio vicaria, Erlösung durch stellvertretendes Leiden, gefaßt wird, trifft Euckens Kritik wieder zu. Der Gedanke jener Lehre ist doch der, daß Jesus in seinem Leiden die Strafe für unsere Sünde und Schuld getragen hat, und daß der Erhöhte sein Verdienst uns zu gut vor Gott geltend macht. Demgegenüber ist im Sinne Euckens zu betonen, daß die innere Umkehrung im Menschen selber erfolgen muß, daß also Buße und Sühne nur dann Wert haben, wenn der Schuldige sie selber leistet. Damit aber reduziert sich die Erlösungslehre Euckens auf den Hauptgedanken seiner Philosophie: Gott will uns zur Höhe seines Wesens erheben, wir aber müssen uns seinem Wirken erschließen. Die systematische Theologie, die im bereits gekennzeichneten Sinne auf Offenbarung zurückgreift, wird dem hinzufügen: Gott erlöst durch Christus. Christus ist der Versöhner, indem er als Offenbarer Gottes die Menschheit zur Gottheit zieht. Gerade diese Würdigung aber bekämpft Eucken. Er wendet sich damit nicht nur gegen das „orthodoxe", sondern auch gegen das „liberale jesuzentrische" Christentum unserer Tage. Er will Jesus als Führer, als Helden, als Märtyrer verehren, aber sich nicht un-

bedingt an ihn binden. Meines Erachtens hängt diese Ablehnung der Bindung an Jesus damit zusammen, daß Eucken im Wesen des Christentums die absolute Religion sieht. Die absolute Erschließung des Göttlichen kann Jesus nicht sein, denn wir haben nirgends das Absolute in Reinkultur. Wenn er aber, wie ich meine, als höchste Erschließung des Göttlichen unser Führer und Heiland ist, dann sind wir (d. h. unser Geschlecht) an ihn gebunden. Was allerdings die Zukunft bringt, müssen wir Gott überlassen. Im Grunde hat ja doch auch Eucken den „Kern" des Christentums aus der Weltanschauung Jesu erhoben, sonst wäre er ja rein spekulativ. Insofern ist auch Euckens Christentum „jesuzentrisch". Ich sehe im tiefsten Grunde keinen prinzipiellen Unterschied zwischen seinem Christentum und dem meinen, nur ein mehr oder weniger der Bindung an Jesus.

Als drittes Hauptproblem stellt Eucken die Frage der Unsterblichkeit zur Diskussion. Einmal handelt es sich dabei für ihn um die Ewigkeit des geistigen Lebens. Dieses Problem läßt sich im Zusammenhang seiner Philosophie nur zu einer bejahenden Lösung führen. Da das Geistesleben metaphysisch, metapsychisch und metahistorisch ist, so ist es weder der Vergänglichkeit der Physis und der Psyche noch dem Flusse der Historie unterworfen. Über diesen Gedanken weit hinaus führt aber die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit. Eucken sieht klar und deutlich, was in der Gegenwart solchem Unsterblichkeitsglauben widersteht: Die Überwindung der geozentrischen und der anthroprozentrischen Weltanschauung, die den Erdenmenschen zur Bedeutungslosigkeit herabdrückt, die Erkenntnis, wie eng der Nous mit der Physis verbunden ist, der Verfall geistigen Lebens im Alter, die Unlust diese Daseinsform in alle Ewigkeit weiterzuschleppen. Immerhin treffen diese Bedenken aber nur einen Unsterblichkeitsbegriff, nach dem der Mensch „mit Haut und Haaren in alle Ewigkeit konserviert" werden soll. Euckens Unsterblichkeitsbegriff aber umfaßt nur die Unvergänglichkeit des „geistigen Kerns" des Menschen. „Sind wir aber mit einem Kern unseres Seins in ein Ganzes des Geisteslebens gehoben, und nehmen wir im innersten Grunde des Lebens teil an einer ewigen Ordnung, so versichert uns die Zeitüberlegenheit dieses Lebens auch irgendwelcher Zeitüberlegenheit unseres Wesens." So deckt sich Euckens Unsterblichkeitsbegriff mit Goethes Gedanken: „Das Beständige der ird'schen Tage verbürgt uns ewigen Bestand." Die systematische Theologie wird auch im engeren Anschluß an die Offenbarung schwerlich zu anderen Ergebnissen gelangen; vielleicht wird sie nur über die große Behutsamkeit Euckens: „Immerhin behält die Frage viel zu viel Dunkelheit, um im Vordergrunde unseres Lebens stehen zu dürfen," zu einer stärkeren Unterstreichung des Gedankens der Unsterblichkeit schreiten. Dabei ließe sich dann noch schärfer darauf hinweisen, daß erst die Differenzierung des ewigen Geistes zu einer Fülle ewiger geistiger Persönlichkeiten das wahre Wesen des Geistes zu seiner vollsten Entfaltung bringt.

Diese ethische Fundierung des Unsterblichkeitsglaubens führt zum Schluß auf die Hauptprobleme der christlichen Ethik, das Problem der Persönlichkeit und das Problem der Gemeinschaft. Der Mensch ist von Hause aus bloßes Individuum, erst durch den Gewinn eines „geistigen Kerns" durch Unterwerfung unter das Geistesleben (religiös gesprochen: durch seine Bekehrung) wird er eine Persönlichkeit, die er als unendliche Aufgabe immer weiter herauszubilden hat. Solche Persönlichkeiten können die Gesellschaft zur Gemeinschaft erheben. Ein bloß äußeres Zusammensein von Menschen ebenso wie ein rein äußerliches Zusammenarbeiten gibt noch keine Gemeinschaft, erst gemeinsame Ziele und Ideale, gemeinsamer Geist und gemeinsame Begeisterung verbinden innerlich zu Familie, Nation, Berufsgemeinschaft usw. So gilt es auch hier, das Geistesleben zum Siege über alles „Kleinmenschliche", „Bloßnatürliche" zu führen. Auch die systematische Theologie kann keine anderen Ideale vertreten, allerdings wird der Begriff des Geistigen durch stärkere Beziehung auf die Offenbarung größere Anschaulichkeit gewinnen.

Troeltsch hat von den dogmatischen Problemen besonders den religionspsychologischen Gehalt der Begriffe Offenbarung, Glaube, Erlösung und den religiösen Gehalt der Eschatologie herausgearbeitet. Christliche Offenbarung ist nicht Lehre oder Institution, sondern „Steigerung und Erhöhung des persönlichen Lebens" im geistigen Anschluß an Jesus. Der christliche Glaube ist eine eigenartige Verschlingung von Rationalem und Irrationalem, eine „eigenartig religiöse Denk- und Erkenntnisweise". Er ist „ohne bewußte Selbstbeziehung auf Christus nicht denkbar". Sein Inhalt ist das Erlösungserlebnis, d. h. Befreiung von Weltleid, vom Schuldbewußtsein und Erhebung aus der Unkraft. In der Eschatologie neigt Troeltsch dem Seelenwanderungsgedanken zu, den unvollendet Sterbenden muß sich Gelegenheit zur Erreichung der völligen Gotteinigkeit bieten. Ferner bekennt sich Troeltsch zur Wiederbringung aller: „Es steht im letzten Hintergrunde also eine Lehre von der Wiederbringung aller; und diese Lehre hat vielleicht selber noch die weitesten kosmischen Hintergründe, indem alles Naturhafte vielleicht überhaupt zur Geistwendung berufen ist und alle Naturkörper vielleicht nur Leiber von werdenden Geistern sind." Am Ende wird Gott sein alles in allem, das letzte Ziel ist „völlige Willenseinigung mit dem göttlichen Willen und ein Ineinanderfließen der endlichen Einzelwillen in der Liebe, die vollendete Liebe, die Verzehrung der vollendeten Individuen, die Wiederhingabe der Persönlichkeit an das göttliche Leben". Die christliche Ethik fordert einmal die „Herausarbeitung des eigenen Persönlichkeitswertes" und die „gegenseitige Anerkennung und Beförderung des Persönlichkeitswertes". Die christliche Ethik fordert aber auch, und das ist in der Gegenwart wichtiger, die Erstrebung objektiver Werte, wie der Familie, des Staates, der Gesellschaft usw., damit das Natürliche in das

Geistig-Göttliche hineingezogen wird. Danach ist das christliche Ethos „ein Ethos, das mitten in der Arbeit des imperialistischen Machtstaates, der freien Konkurrenz und des Kapitalismus, der Technik und des Großbetriebes, des Klassenkampfes und Freiheitsstrebens, der modernen Wissenschaft und Kunst die höchsten Werte der religiösen Innerlichkeit und Liebe nicht vergißt, sondern ihnen einen Raum anzuweisen versteht".

Riehl hat einmal zwischen wissenschaftlicher und nichtwissenschaftlicher Philosophie unterschieden. Man mag über die Bezeichnung streiten. Deutlich aber sind durch die Unterscheidung die beiden Strömungen in der Philosophie unterschieden, die von Kant zur Gegenwart führen. Die eine von Kant zum Neukantianismus, die andere von Kant zum Neuidealismus. Eucken hat m. E. unwiderleglich gezeigt, daß die notwendige philosophische Begründung der Religionswissenschaft nur vom spekulativen Neuidealismus her möglich ist, und er hat weiter im einzelnen gezeigt, wie sie zu erfolgen hat, und welches die Ergebnisse solcher Begründung sind. Das ist sein bleibendes theologisches Verdienst. Die Zukunft wird ihm immer mehr Recht geben.

Grundprobleme der Religionsphilosophie.

Bei der Kritik der besprochenen Systeme haben wir eine Reihe von Gesichtspunkten gewonnen, die für den Entwurf und den Aufbau der Religionsphilosophie von entscheidender Bedeutung sind. Es kann sich im folgenden natürlich nicht darum handeln, ein auch nur kurzes System der Religionsphilosophie zu entwerfen, wohl aber sollen die gewonnenen Gesichtspunkte hier noch einmal zusammengestellt und kurz beleuchtet werden. Ich hoffe sie in ausführlicherer Behandlung später als Grundlinien der Religionsphilosophie vorlegen zu können, der ja die vorliegende Behandlung der Gegenwartsphilosophie zustrebt.

Erste Notwendigkeit ist der Gewinn eines idealistischen Standortes, denn alle Ergebnisse unserer Kritik weisen immer wieder in die Richtung des Idealismus. Wir brauchen zur Verteidigung der Religion die Metaphysik. Ich gestehe, daß ich kein Verständnis und keinen Begriff der Religion habe, sie sei denn im Metaphysischen begründet, weshalb alle Religionswissenschaft und Theologie der Metaphysik nicht entbehren kann. Allerdings bedarf es einer klaren Näherbestimmung des Begriffes „Idealismus", denn nicht jeder Idealismus ist eine tragfähige Grundlage für die religiöse Weltanschauung. Nicht ausreichend ist der Idealismus der Gesinnung. Er ist die Begeisterung für alles Große, für alles Wahre, Gute und Schöne, die glühende Hingabe an eine Sache. Ganz gewiß ist solch Idealismus etwas Großes, er ist gewiß kulturschöpferisch gewesen, aber er

entbehrt der streng wissenschaftlichen Grundlegung. Idealist der Gesinnung kann jeder sein, der das Herz auf dem rechten Fleck hat, damit ist aber noch nicht gegeben, daß er allen Gegnern idealistischer oder religiöser Weltanschauung wissenschaftlich entgegentreten kann. Hinzu kommt, daß man Idealist der Gesinnung und doch Gegner der Religion sein kann, ja solcher Idealismus der Gesinnung tritt oft genug geradezu als Surrogat der Religion auf.

Der Idealismus der Methode, wie er uns bei den Neukantianern begegnet ist, genügt gleichfalls nicht für die religionsphilosophische Arbeit. Er kann sogar, wie wir sahen, eine geradezu religionsfeindliche Spitze bekommen, wenn er sich mit agnostischen, metaphysikfeindlichen Tendenzen verbindet. Diese Spitze braucht nicht vorhanden zu sein. Der Idealismus der Methode braucht nur zu besagen, daß der reine Empirismus nicht ausreichend ist, weil er keine Wahrheitskriterien hat. Dem Empirismus gegenüber fordert der Idealismus der Methode ein Scheiden von Wahrheit und Irrtum, er warnt davor, das Gegebene einfach in seiner Gegebenheit als wahr zu nehmen, er protestiert also ebenso gegen den reinen Realismus wie gegen den bloßen Psychologismus. Der Idealismus der Methode kann aber noch aus einem anderen Grunde als dem des Agnostizismus der Religion gefährlich werden, nämlich dann, wenn er einseitig rationalistisch orientiert ist, wenn er keine andere Kriterien, kein anderes Apriori kennt als die erkennende Vernunft, oder wenn er doch wenigstens in der rationalen Erkenntnis den Höhepunkt des geistigen Lebens sieht. Aber auch diese Gefahr ist nicht notwendig mit dem Idealismus der Methode verbunden. Es ist auch sehr wohl möglich, innerhalb des Idealismus der Methode zwischen rationalen und irrationalen Kriterien zu unterscheiden, von dem Apriori der Erkenntnis die irrationalen Aprioris der Sittlichkeit, der Kunst und der Religion zu trennen.

Von entscheidender Bedeutung für die Religionsphilosophie ist der Idealismus des Geistes, wie er von Eucken und Troeltsch vertreten wird. Dieser Idealismus gründet, wie wir sahen, auf der Überzeugung, daß das Leben des Menschen nicht auf naturhafter Stufe verharrt, sondern daß trotz aller Macht des bloß Naturhaften sich doch die Macht einer ewigen Geisteswelt als wirklich erweist, daß sich also in unserer psychologischen Lebenswirklichkeit ein ihr dem Wesen nach transzendentes Leben offenbart. Das Leben des einzelnen Menschen, die Geschichte der menschlichen Kultur beweist es. Denn das Leben des einzelnen Menschen erhebt sich über die Stufe selbstsüchtiger Ichbehauptung sowohl durch die Leistungen der theoretischen wie der praktischen Vernunft. Nicht die Stimmung noch die Lust, sondern die Werte beginnen sein Leben zu beherrschen. Der Wissenschaftler sucht die Wahrheit um der Wahrheit willen, der pflichttreue Mensch dient einem Ideal, ohne Hoffnung auf Verdienst und Lohn. Wo die Werte das Leben beherrschen, da offenbart sich, wenn auch immer in menschlicher Begrenzt-

heit und Beschränktheit, ein geistiges, ein absolutes, ein metaphysisches Leben. Noch deutlicher zeigt uns dasselbe die Geschichte. In ihren Geschehnissen und Bildungen, in Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Religion, offenbart sich der metaräumliche und der metazeitliche Geist, sie gewährt den natürlich nicht ungetrübten Anblick der zur Vollendung dringenden absoluten Vernunft. Ist das richtig, dann verlieren damit alle positivistisch, materialistisch und pessimistisch gerichteten Welt- und Lebensanschauungen ihre Berechtigung, denn der Weltgrund ist siegreich vordringender Geist. Daß aber gibt der Religion das Fundament, auf dem sie stehen kann, denn was der Idealist Geist nennt, ist in der Sprache des Glaubens Gott. Der Glaube des Frommen greift nicht ins Leere, er erfaßt die Wirklichkeit Gottes, der sich ihm in seiner geschichtlichen Offenbarung zuneigt.

Gegen eine idealistische Grundlegung der Religionsphilosophie hat nun Karl Dunkmann den schärfsten Protest erhoben, weil sie die Religion verdürbe. „Der Idealismus hat die Religion zunächst in seine Sphäre erhoben, er glaubt sie veredelt zu haben, er glaubt, daß die Religion es nötig hat, von ihm veredelt zu werden; aber in Wirklichkeit hat der Idealismus mit dieser naturwüchsigen elementaren Größe etwas Ähnliches gemacht, wie wenn man einen majestätisch gewachsenen Baum mit der Heckenschere nach allen Grundsätzen der Kultur beschnitte. Der Idealismus hat das Wesen der Religion sich gleich gemacht und damit verkümmert und verkrüppelt." Von ganz anderen Voraussetzungen aus hat Hans Schlemmer scharf zwischen Idealismus und Religion unterschieden. Jener ist Objektivität, diese Subjektivität, jener behandelt Geltungen, diese rein subjektive Gefühle. Von da aus hat Schlemmer dann den Gegensatz zwischen Weimar und Wittenberg konstruiert, daß jenes die menschliche Freiheit und Aktivität, dieses die schlechthinnige Abhängigkeit und Ruhe vertrete. Dunkmann hat diesen Gegensatz bis zu der These zugespitzt, daß die Theologie „in der wasserarmen Wüste des Idealismus vertrocknen müsse".

An diesen Einwendungen ist richtig, daß der Idealismus die Religion verderben *kann*, nämlich dann, wenn er die Religion ersetzen will, weil er meint, er mache die Religion überflüssig, oder weil er sich einbildet, er sei Religion. Dann wird er zum Surrogat der Religion, und nichts ist für die Religion gefährlicher als ihre Surrogate. Es soll auch nicht verschwiegen werden, daß auch warme Freunde der Religion nicht immer die Grenzen zwischen Religion und Idealismus scharf gezogen haben. Ja, selbst bei Rudolf Eucken, der gewiß zwischen Religion und Idealismus zu scheiden und zu unterscheiden weiß, sind diese Grenzlinien nicht immer restlos scharf gezogen. Es kann nun, wie oben ausgeführt worden ist, weder auf den Idealismus der Methode noch auf den Idealismus des Geistes in der Religionsphilosophie verzichtet werden, aber die Selbständigkeit der Religion darf nicht gefährdet werden.

Zur Sicherung dieser Selbständigkeit bedarf es der Herausstellung des religiösen Apriori. Es kommen immer wieder Verwechslungen von Religion einerseits und Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst andererseits oder doch wenigstens Vermischungen auf diesen Gebieten vor. Noch immer ist es nötig, wie in den Tagen Schleiermachers, davor zu warnen. Viele Angriffe gegen die Religion, wir sahen das bereits bei den Monisten, würden unterbleiben, wenn wirklich das wahre Wesen der Religion erkannt wäre. Es muß daher klar erkannt werden, daß das religiöse Leben unter autonomen religiösen Bewußtseinsgesetzen steht. Das ist das, was Georg Wobbermin mit seiner religionspsychologischen Methode erstrebt, und was ich lieber das religiöse Apriori nenne. „Indem ein eigenartiges Apriori aufgewiesen wird, wird die Souveränität der Religion klar, die nun einmal zu ihrem Wesen gehört. Wo die Religion ganz Religion war, da hat sie nicht um Bestätigung ihrer Behauptungen bei der Weisheit dieser Welt geworben, da hat sie den Widerspruch dieser Weisheit als eine gleichgültige Sache behandelt. Die Religion ist dann erst ganz groß und mächtig, wenn sie allein ist, wenn sie alle falschen Stützen von sich geworfen hat" (Kalweit).

Der Ausdruck religiöses Apriori ist im Anschluß an die Sprache des Neukantianismus gewählt, er besagt die methodisch idealistische Einstellung, aber die Näherbestimmung als religiöses Apriori will über den Logismus der Neukantianer hinaus. Die Kriterien der Religionskritik sind irrationaler Art. Der Wissenschaftler durchforscht sein Problemgebiet in der Kraft seiner logischen Vernunft, um die logischen Konstituentien zu erheben, um die logische Struktur seines Wissenschaftsgebietes zu erkennen. Und nach einem ersten Abschluß seiner Arbeit tritt er mit seiner durch die Arbeit geklärten Einsicht erneut und immer wieder erneut an sein Problemgebiet heran, um in unendlichem Fortschritt der Erkenntnis immer weiter zur Wahrheit zu dringen. Das ist Arbeit unter dem Gesichtspunkt des logischen Apriori. Analog sucht der um die religiöse Wahrheit, d. h. um die Konstituentien und die Struktur der religiösen Erfahrung, Bemühte aus dem ihm vorliegenden Problemgebiet vermöge seiner religiösen Vernunft die in der Objektwelt vorliegenden konstitutiven Glaubensmomente zur Erhebung zu bringen. Von seinen ersten Ergebnissen innerlich bereichert strebt er in immer neuer Arbeit zu immer tieferer Erfassung und reicherer Erhebung der Motive, die sich als rein religiöse Überzeugungen erweisen. Wir haben es hier also mit einem stets zu erneuernden Sichtungsprozeß zu tun, in dem das religiöse Bewußtsein zwischen Religiösem und Nichtreligiösem scheidet. Wobbermin hat diese Methode treffend gekennzeichnet: „So bestimmt sich also die Aufgabe näher dahin, die religiösen Motive der geschichtlich gegebenen Ausdrucksformen des religiösen Bewußtseins in ihrer Reinheit zu erfassen, sie in ihrem rein und direkt religiösen Über-

zeugungskern zu erfassen. Dazu ist aber, da sie ohne weiteres so nicht oder doch jedenfalls gewöhnlich nicht gegeben sind, erforderlich, sie aus der Umhüllung andersartiger Motive und Vorstellungen herauszuschälen, oder sie wenigstens aus der Verbindung mit solchen andersartigen Motiven und Vorstellungen zu lösen."

Von hier aus gewinnen wir eine Erkenntnis des Wesens der Religion. Schon die empirische Psychologie kann uns hier als Grundlage sehr wertvolles Material liefern. Nicht bloß die Völkerpsychologie, sondern auch die Individualpsychologie, wie Konstantin Österreich dargetan hat. Religion ist für Österreich auf Grund seiner religionspsychologischen Studien Lebensbeziehung, d. h. Gemüts- und Willensbeziehung zu übermenschlichen Wesenheiten. Die Religion ist ein besonderes seelisches Phänomen. „Diese Menschen mit Gotteserfahrung kennen Bewußtseinsinhalte, die wir nicht kennen!" „Die Mystiker erleben Werte von einer Werthoheit, zu denen das normale Individuum nicht emporsteigt." „Das eigentümliche Erlebnis eines religiös-mystischen Lebens ist, daß sich das Individuum auf höhere Wertstufen erhebt, als es sie vorher je erreicht hat, ja als sie, wie es scheint, überhaupt außerhalb des religiösen Lebens vorkommen. Gefühle von Reinheit, Höhe, Erhabenheit treten in ihm hervor, die ohne dies nicht erlebt werden." Der empirische psychologische Befund ist nun aber religionspsychologisch, d. h. kritisch zu sichten. Es kommt darauf an, die Struktur des religiösen Bewußtseins zu analysieren. Ein Beispiel möge zeigen, wie das gemeint ist. Wir nehmen z. B. das Erlebnis des Moses am feurigen Dornstrauch (Exodus 3) und fragen: Was ist an dieser Geschichte für die Religion abzulesen? Dabei ist selbstverständlich, daß die Frage von einem religiösen Menschen gestellt wird, denn ein anderer ist für die religiösen Inhalte taub, er hört sie nicht, so wie der unmusikalische Mensch den ästhetischen Inhalt einer Wagnerschen Oper nicht hört. Dem religiösen Menschen aber wird an der genannten Geschichte deutlich, daß Religion Gottesgemeinschaft, d. h. Korrelation von Offenbarung und Glaube ist. Der, vor dem Mose sein Angesicht verhüllt, weil er der Erhabene ist, will sein Volk Israel erretten, denn er ist der Gnädige. Der im Feuer als Symbol der Heiligkeit sichtbar wird, nennt sich den Ewigen (Ich bin, der ich bin). Die Inhalte der genannten Begriffe konstituieren, „ermöglichen" die Offenbarung. Vor dem Erhabenen steht der Mensch voll Scheu in der Erkenntnis seiner Sünde und Schwachheit, dem Gnädigen naht er voll Vertrauen, daß er ihn aus Sünde und Schwachheit zur Freiheit der Kinder Gottes erlösen wird; der Heilige ist Ziel alles menschlichen Sehnens, denn der Fromme strebt nach Befreiung von der Welt und Anteilgewinn an der göttlichen Heiligkeit durch Heiligung, er strebt nach Überwindung aller endlichen Schranken durch den Gewinn ewigen Lebens. Sündenerkenntnis und Erlösung, Heiligung und ewiges Leben konstituieren den Glauben.

Nun aber erhebt sich gegenüber dem religiösen Leben die Frage, ob es Illusion oder Wirklichkeit ist, die Frage nach der Wahrheit der Religion. Es entstehen der Religion in der Gegenwart die schwersten Gegner, deren Haupteinwände im Verlauf unserer Darstellung verschiedentlich zur Erörterung gekommen sind. Es kann sich nun nicht darum handeln, wie das die alte Apologetik — die immer noch nicht ganz verschwunden ist — wohl tat, die kritischen Bedenken gegen die Religion mit einem Machtspruch niederzuschlagen, oder die Einwände mit sophistischer Dialektik wegzudisputieren, oder in der Art der Vogelstraußpolitik die Gründe der Religionsgegner zu ignorieren, sondern es kommt alles darauf an, daß die Gegner volle Redefreiheit haben und ihre Bedenken voll und ganz und ungestört aussprechen können. Dann freilich müssen diese einzelnen Bedenken auf den Grund, dem sie entstammen, zurückgeführt werden. Es gilt, die kritischen Erwägungen gegen die Religion aus ihren Grundvoraussetzungen zu verstehen, und diese Grundvoraussetzungen müssen dann bekämpft und überwunden werden. Unsere grundlegende idealistische Einstellung sichert uns den Boden, von dem aus wir den apologetischen Kampf führen können: es gibt eine transzendente Wirklichkeit. Da nun die Naturwissenschaft gegen diese vom geschichtlichen Leben aus gewonnene Überzeugung aufs schärfste polemisiert, so wird in einer Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft zu zeigen sein, daß man die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft voll anerkennen und doch Raum für die transzendente Gotteswirklichkeit behalten kann; ja es wird zu zeigen sein, daß diese Wissenschaften geradezu Wegzeiger in das Land des Transzendenten sein können. Die in der Welt waltende mathematische Logik (Naturgesetze) zwingt jede übergreifende Weltanschauungsbetrachtung zur Annahme eines einheitlichen Weltgrundes und macht die Sinnlosigkeit des Atheismus deutlich. Und wenn die Biologie uns die Welt der organischen Lebewesen als ein ungeheures großes Kunstwerk zeigt, so wird auch hier die übergreifende Weltanschauungsbetrachtung auf eine zwecksetzende und Zwecke verwirklichende Vernunft geführt. Und schließlich wird man auch im Anschluß an Fechner und Wundt das naturhafte Leben nur als die Außenseite eines großen geistigen Prozesses verstehen müssen, der sich als die Offenbarung eines das All durchwaltenden Allgeistes erklärt. Das sind keine Beweise, aber Hindeutungen darauf, daß strenge Naturwissenschaft und Gottesglaube einander nicht ausschließen. Wobbermin hat seine Auseinandersetzung mit der modernen Naturwissenschaft zu einem ähnlichen Abschluß gebracht: „Es spricht alles dafür, daß hinter oder (in anderem Bild) vor der Entwicklung des kreatürlichen Lebens eine das Ziel der Entwicklung bestimmende und sie selbst leitende Lebensmacht steht, die diejenigen kreatürlichen Lebensformen, die zu geistigem Personleben gelangt sind, in die Einheit mit sich aufnimmt, ohne sie in ihrer Individualität zu vernichten: Urform und einheitliche Allheit des geistig-ethischen Personlebens."

Mir ist in der genannten Äußerung schon etwas zu viel gesagt. Soweit, wie Wobbermin will, führt nur eine Verbindung von Naturwissenschaft und Geschichte. Deshalb muß die Erörterung der Wahrheitsfrage in der Religionsphilosophie zur Auseinandersetzung mit demjenigen Geschichtsverständnis führen, das unsere verschiedentlich dargelegte Auffassung der Geschichte gefährdet: mit der materialistischen Geschichtsauffassung. Unter Hinweis auf früher Gesagtes unterstreiche ich für diese Auseinandersetzung drei Gedanken: 1. Die materialistische Geschichtsauffung verkennt, daß der kulturelle Fortschritt jedenfalls durch andere Faktoren als die ökonomischen mitbedingt ist. 2. Sie übersieht, daß die Ideen die Wirtschaftsgestaltung erzeugen und nicht umgekehrt, da auch die sozialistische Wirtschaftsordnung ideell (Karl Marx) begründet worden ist. 3. Sie verkennt, daß die menschliche Persönlichkeit die empirisch gegebenen Faktoren, auch die wirtschaftlichen, auf irrationale Weise selbständig und frei gestaltet. Die Geschichte ist der eigentliche Durchbruchspunkt einer Freiheitswelt.

Innerhalb des Reiches der Religionen interessiert uns die Provinz Christentum am meisten, denn es ist unsere Glaubensgewißheit, daß der Weg des Christentums zwar nicht der einzige zum Vaterherzen Gottes, wohl aber der sicherste und zielstrebigste ist, und daß nur er in das Allerheiligste der Religion führt. Die Frage aber nach diesem Allerheiligsten der Religion ist die Frage nach dem Wesen des Christentums. Wir verdanken Troeltsch die endgültige Ablehnung der zwei Hauptirrwege, die bisher zur Erkenntnis des Wesens des Christentums beschritten wurden, des supranaturalistischen der Orthodoxie und des rationalistischen Hegels. Auf beiden Wegen suchte man ein für allemal das Wesen des Christentums festzustellen. Es ist nicht gelungen und konnte nicht gelingen. Denn wir Kinder der ewig fließenden Zeit haben niemals das Absolute in Reinkultur, sondern immer in geschichtlich bedingtem Gewande. In der Geschichte erscheint die Wahrheit nach Troeltsch' Wort „immer nur als allgemeingültige oder Gültigkeit beanspruchende Gedanken, die stets in individueller Form auftreten und ihre Allgemeingültigkeit nur im Kampfe gegen das bloß Tatsächliche kund tun". Auch das Christentum erfassen wir immer nur in beschränkter Weise. Es ist daher ein vergebliches Bemühen, das Wesen des Christentums, das sich im Lauf der Geschichte immer tiefer und tiefer erschließt, entweder durch orthodoxe Bibelanalyse oder durch historische Reduktion oder durch rationalistische Ideendestillation endgültig ein für allemal festlegen zu wollen. Wir, d. h. nicht bloß wir einzelnen, sondern wir Geschlechter, wachsen durch tägliches Leben und Erleben immer tiefer hinein. Die Offenbarung Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesu Christi, wird immer herrlicher und immer strahlender und wird erst dann endgültig sein, wenn — im Bilde geredet — die Zeit in die Ewigkeit mündet. So müssen wir uns bescheiden und können nur durch Analyse des Gegenwartschristentums unter Berücksichtigung des geschichtlich Gegebenen sagen,

was für uns das Wesen des Christentums ist. Ich möchte es mit dem weiten Wort von Heinrich Scholz tun: „Das Christentum kann nicht mehr sein wollen als der Lebenszusammenhang der Seele mit Gott in beständigem Hinblick auf Christus." Oder anders ausgedrückt: Christentum ist der aus dem persönlichen Leben Jesu fließende Glaube an den Vater im Himmel, der uns von aller natürlichen Endlichkeit erlösen und uns in seiner Gemeinschaft ewiges persönliches Leben schenken will.

Die Frage nach der Absolutheit des Christentums enthält in sich die Doppelfrage, ob das Christentum in der Gegenwart die höchste Religion und ob es die in alle Zukunft unüberbietbare Religion ist. Die erste Frage, ob das Christentum unter den gegenwärtig geltenden Religionen die höchste Religion sei, muß zuversichtlich bejaht werden. Freilich kommt es darauf an, einen Maßstab zu gewinnen, an dem das Christentum zu messen, nach dem es mit den anderen Religionen zu vergleichen ist. Diesen Maßstab, es folgt das aus unserer Methode, müssen wir auf intuitivem Wege, durch Einfühlen, indem sich unser religiöser Geist zum Geist in den religiösen Faktoren findet, in immer neuer Arbeit neu erzeugen. Das meint auch Troeltsch mit seinen Worten: „Der Maßstab (scil. zur Beurteilung des Christentums) kann sich im freien Kampfe der Ideen miteinander erst erzeugen. Im Mitleben der großen menschlichen Kämpfe, in dem hypothetischen Nachempfinden der verschiedenen kämpfenden Gestaltungen muß er praktisch und persönlich immer neu gewonnen und erlebt werden." Mit anderen Worten: Unser Maßstab ist die religiöse Überzeugung, die allerdings nicht willkürlich, sondern durch sorgfältige Prüfung und kritische Analyse des Objektes begründet ist. Hier kommt mit voller Kraft wieder die religionspsychologische Methode Wobbermins zur Geltung. Diese religiöse Überzeugung, die ihr Recht und ihren Grund in sich selber trägt, erfaßt das Christentum als die normative Religion der Gegenwart, deren großes Ziel es ist, den Menschen über Leid, Sünde und Schuld hinauszuheben und ihn in ein ewiges Leben zu versetzen. In keiner anderen Religion wird Gott so tief erkannt als im Christentum, als der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, als heilige Macht und ewige Liebe.

Es bleibt die Frage, ob diese Religion in alle Ewigkeit unüberbietbar sein wird. Diese Frage nach der Absolutheit des Christentums liegt außerhalb der philosophischen Problematik, ihre Bejahung ist kein wissenschaftlicher Satz, sondern Glaubensüberzeugung, wenn dem Menschen aus innerem Erlebnis die Gewißheit geworden ist, daß das, was als tiefste Wahrheit erlebt wurde, im Laufe der Geschichte nicht zur Lüge werden, sondern sich nur zu höherer Entwicklung steigern kann. Der religiöse Glaube hat Genüge daran, daß das Christentum ihm die Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater verbürgt; dazu mag sich dann die Überzeugung gesellen, daß in allen Weiterbildungen und Neubildungen des christlich-religiösen Lebens stets der aufgezeigte Wahrheitsgehalt des Christentums enthalten sein und erhalten bleiben wird. Mögen

die Zeiten sich wandeln, mögen die Gewänder veralten, es bleibt der Geist des Christentums. Mehr läßt sich nicht sagen. Mehr zu sagen tut auch nicht not. Zukunftsspekulationen frommen dem Glauben nicht. Er lebt seiner Gewißheit.

Aus dem christlichen Geiste folgt ein zweipoliges Lebensideal. Die christliche Ethik ist Gesinnungs- und Wertethik. Das Ziel jener ist die Anerkennung und Ausprägung der christlichen Persönlichkeit, der Persönlichkeit, welche die Normen ihres Lebens aus dem persönlichen Leben Jesu bestimmen läßt. Das Ziel dieser ist die Anerkennung und Durchsetzung der im geschichtlichen Leben hervorgetretenen Wertoffenbarungen in Familie, Staat, Beruf, Wirtschaft usw. und ihre Durchdringung mit christlichem Geist. In der Förderung unserer Persönlichkeit und in der Förderung unserer gegeschichtlichen Kultur fördern wir das Gottesreich, führen wir den Geist zum Siege über die Natur und lösen praktisch das Problem der Religion.

Julius Klinkhardt, Verlagsbuchhandlung in Leipzig

Von Lic. Dr. **Kurt Kesseler** sind erschienen:

I. Zur Philosophie und Theologie:

Die Vertiefung der kantischen Religionsphilosophie durch Rudolf Eucken. 39 S. Geh. M. —.75

Rudolf Euckens Werk. Eine neue idealistische Lösung des Lebensproblems. Zur Einführung in sein Denken und Schaffen. X, 135 Seiten. Geheftet M. 2.50

Rudolf Euckens Bedeutung für das moderne Christentum. 66 Seiten. Geheftet M. 1.50

Die wissenschaftliche Vertretung des Christentums in der Gegenwartstheologie. 87 Seiten. (Verlag von K. Dietmar, Langensalza) Geheftet M. 3.—

Kant und Schiller. Zwei deutsche Propheten des Wahren, Guten und Schönen. 37 Seiten Geheftet M. —.75

Der Unsterblichkeitsglaube in geschichtlicher und religionsphilosophischer Beleuchtung. 56 Seiten. Geheftet M. —.90

Kritik der neukantischen Religionsphilosophie der Gegenwart. 64 Seiten. Geheftet M. 3.—

Die relig. Weltanschauung Schillers u. Goethes in ihrer Bedeutung für das Lebensproblem. 51 Seiten. Geh. M. 1.20

Die Lösung der Widersprüche des Daseins durch Kant und Eucken in ihrer religiösen Bedeutung. Eine philosophische Studie. 30 Seiten. Geheftet M. —.75

II. Zur Pädagogik:

Das Lebenswerk des großen Pädagogen. Zweite Auflage. VIII, 172 Seiten. Geheftet M. 4.40, gebunden M. 6.—

Brauchen wir Religionsunterricht und welchen? Eine Apologetik und Methodik des evangelischen Religionsunterrichts. 53 Seiten. Geheftet M. 2.—

Julius Klinkhardt, Verlagsbuchhandlung in Leipzig

Dr. Hermann Tögel

Professor in Löbau i. Sa.

Der Werdegang der christlichen Religion

Bd. I: **Das Volk der Religion.** Die Geschichte Israels für die Zwecke der Schule geschaut und gestaltet. 2. verbesserte Auflage. XVI, 220 Seiten. Gebunden M. 5.80

Bd. II: **Der Herr der Menschheit.** Das Leben Jesu für die Zwecke der Schule geschaut und gestaltet. 2. Auflage. XVI, 283 Seiten. Gebunden M. 7.20

Bd. III: **Die ersten Christen.** Die Geschichte des Urchristentums. VIII, 209 Seiten. Gebunden M. 6.—

Das schul-pragmatische Leben Jesu. IV, 149 Seiten. Geheftet M. 4.50

Vom Religionsunterrichte, der zu Herzen geht. Von Dr. Karl Lange, Oberschulrat in Dresden. 2. Aufl. 108 S. Geb. M. 2.40

Kunstgeschichte im Grundriß. Ein Buch für Schule und Haus von **Magdalene von Broecker.** 8. neubearb. Aufl. mit 129 Abb. i. Texte u. 4 Farbtaf. herausg. v. Prof. Dr. **Julius Ziehen,** Frankfurt a. M. VIII, 224 S. Gebunden M. 5.—, Geschenkausgabe M. 7.20

Wege zur Bildung des Kunstgeschmackes. Ein Buch für Haus und Schule von **Suse Pfeilstücker.** 2. Aufl. Mit 99 Abbild. im Texte u. 6 Farbtafeln. IV, 171 Seiten. Gebunden M. 7.20

Schulgemäßer Kunstgeschmacksunterricht. Von **Suse Pfeilstücker.** 62 Seiten. Geheftet M. 2.40

Die Deutsche Schule. Monatsschrift. Im Auftrage des Deutschen Lehrervereins begründet von **Robert Rißmann,** geleitet von **C. C. A. Pretzel.** XXIV. Jahrgang. Halbjährlich M. 12.—

Probenummer unberechnet

Julius Klinkhardt, Verlagsbuchhandlung in Leipzig

PÄDAGOGIUM

Eine Methodensammlung für Erziehung und Unterricht

Unter Mitwirkung von Professor Dr. **Aloys Fischer**
herausgegeben von Professor Dr. **Oskar Meßmer**

Bd. I. **Die psychanalytische Methode.** Von Dr. **Oskar Pfister** in Zürich. VIII, 512 Seiten. Gebunden M. 14.60

Bd. II. **Der Gesangunterricht als Grundlage der musikalischen Bildung.** Von **Carl Eitz** in Eisleben. VIII, 75 Seiten. Gebunden M. 3.50

Bd. III. **Der Deutschunterricht als Weg zur nationalen Erziehung.** Von Dr. **Otto v. Greyerz**, Glarisegg. 382 Seiten. Gebunden M. 11.—

Bd. IV. **Kunsterziehung und Erziehungskunst.** Von Dr. **Ernst Weber** in München. VI, 412 Seiten. Gebunden M. 11.—

Bd. V. **Systematische und kritische Selbständigkeit.** Von Dr. **F. E. Otto Schultze** in Frankfurt a. M. VIII, 253 Seiten. Gebunden M. 8.—

Bd. VI. **Neubau des Rechenunterrichts.** **Ein Handbuch für alle, die sich mit Rechenunterricht zu befassen haben.** Von Prof. Dr. **Joh. Kühnel** in Leipzig.
Erster Teil: Mit über 80 Abbildungen. VIII, 336 Seiten. 2. Aufl. Gebunden M. 14.—
Zweiter Teil: IV, 253 Seiten. 2. Auflage. Gebunden M. 12.—

Bd. VII. **Land-Erziehungsheime und Freie Schulgemeinden.** **Aus vieljähriger Praxis in Deutschland, England, Frankreich und der Schweiz.** Kritische Beschreibung von Dr. **F. Grunder**, Leiter des Land-Erziehungsheims Hallwil in Seengen (Aargau). Mit 28 Abb. IV, 209 Seiten. Gebunden M. 8.—

Bd. VIII. **Ein Jahr Kindergartenarbeit.** Ein Buch für alle Freunde des Kleinkindes. Von **Albert Huth**, München. IV, 156 Seiten. Gebunden M. 6.—

Bd. IX. **Vom Geschichtsunterricht in der Volksschule und von historischer Bildung.** Von Dr. **Ernst Schneider**, Seminar-Direktor in Bern. VIII, 278 Seiten. Gebunden M. 13.—

In Vorbereitung:

Der Psychologie- und Pädagogikunterricht von Minister Dr. R. Seyfert in Dresden.
Über Prüfungen und das Prüfen von Professor Dr. Aloys Fischer in München.
Haus- und Schularbeit von Professor Dr. E. Meumann. 2. Auflage, herausgegeben von Professor Dr. Aloys Fischer in München.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 074987535